



Jean-Pierre Lebrun

O FUTURO DO ÓDIO

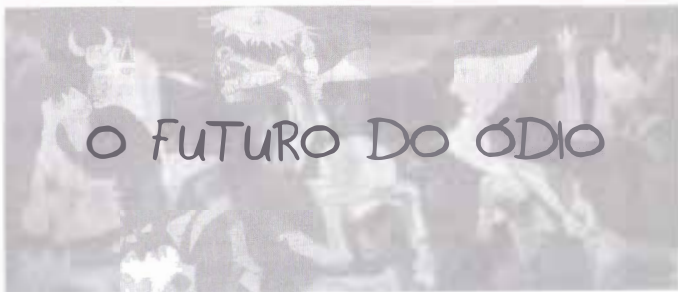


CM
EDITORA



facebook.com/lacanempdf

O FUTURO DO ÓDIO



© CMC Editora
2008

L454f

Lebrun, Jean-Pierre

O futuro do ódio / Jean-Pierre Lebrun; organizador
Mario Fleig; tradução João Fernando Chapadeiro Corrêa.
– Porto Alegre: CMC, 2008.

144 p.

ISBN: 978-85-88640-15-3

1. Psicopatologia. 2. Psicologia clínica. 3. Psicologia
social. 4. Ódio. 5. Distúrbio emocional. I. Título.

CDU 616.89

Catálogo elaborado por: Evelin Stahlhoefer Cotta – CRB 10/1563

Reservados todos os direitos de publicação
em língua portuguesa para:

CMC Editora
Rua Mostadeiro 291/403 – 90430-001
Porto Alegre, RS
(51) 3062 0522
cmceditora@terra.com.br
www.cmceditora.com.br

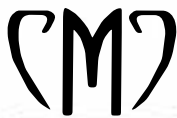
Proibida a reprodução total ou parcial
Depósito legal
Impresso no Brasil – Printed in Brazil

Jean-Pierre Lebrun

O FUTURO DO ÓDIO

EM DISCUSSÃO COM
JEAN DE MUNCK
DANY-ROBERT DUFOUR

Organizador
Mario Fleig



EDITORA

Porto Alegre, 2008

Editores

Caio Beltrão Schasiepen

Mario Fleig

Conceição Beltrão Fleig

Tradução: João Fernando Chapadeiro Corrêa

Capa e montagem fotográfica: Henrique Oliveira

Diagramação: Suliani Editografia

SUMÁRIO

Apresentação	7
O futuro do ódio	13
Mas por que o ódio?	22
O ódio é sempre ódio do Outro em si	26
O ódio é sempre negócio coletivo	33
Uma crise de legitimidade	41
O destino pós-moderno do ódio	48
Um volta pelo cinema:	
<i>De tanto bater, meu coração parou</i>	51
Retorno no ódio	59
Referências	63
A distinção dos terceiros	65
1. O terceiro social	66
2. O terceiro singular	83
3. A articulação do terceiro social e do terceiro singular	90
Há espaço para falar de dessimbolização?	97
A dupla desvantagem da noção de dessimbolização	100
Uma grande ambivalência entre os ganhos e as perdas	101
O que é o simbólico após o estruturalismo	102
A linguagem, o político e o religioso	102
O desaparecimento do sujeito moderno e o desligamento das três instâncias	103
O triângulo enunciativo do <i>eu</i> , do <i>tu</i> e do <i>ele</i>	104
Enunciação e construção da relação com a linguagem	105
Economia simbólica, dimensão pragmática e a questão da garantia	106
A nova problemática da criatividade	107

Criação de si e nova configuração da enunciação	108
“Cuidado de si” e ressimbolização	108
Outro como único substituto	109
Uma relação com o outro que ultrapassa o espelho	110
O outro e o ausente	111
Desmoronamento das garantias e neoliberalismo	111
A mão invisível do mercado	112
Um novo estado do capitalismo	114
O capitalismo não tem necessidade do modelo das filosofias da história	114
Crise da história e desaparecimento do progressismo ...	115
O sujeito moderno “Torne-se o que você é!”	115
Um sujeito pós-moderno que suscita acontecimentos da subjetivação	116
Sujeito da escolha flexível	117
Sujeito dos fluxos e perda da permanência de si	118
Regime novo e capacidade de pôr as consistências à prova	119
Condições de acesso aos modos de simbolização	120
O capitalismo funciona no real	122
Dispositivos de criação simbólica	124
Estatuto da ficção e decodificação do real	125
Do simbólico, fazer emergir o que há na língua	127
Estrutura, historicidade e encarnação	128
Instituição como condição de subjetivação: norma, necessidade e consentimento	130
O que é uma regra?	131
O que é uma instituição?	132
O rigor sem a regra – a estética como paradigma	134
A imposição do gozo	136
Completude, consistência e dimensão de engodo	137
Incompletude definidora do simbólico	138
Os impasses da completude	139
Enfim pensar um direito universal	139
A crise da cultura	141
O que é uma boa instituição hoje?	143

APRESENTAÇÃO

Devemos a Hegel a evidência de que o encontro com o outro é sempre violento e perturbador, seja no cotidiano, seja na aproximação entre culturas diversas. Ele também nos inicia na investigação dos efeitos do encontro com a alteridade, que determinaria as figuras das formações culturais. Esse encontro, em sua diversidade e particularidade, é o que está na base tanto da estruturação de um sujeito como do fato social.

Jean-Pierre Lebrun, em *O futuro do ódio*, nos convida a retomar a questão do ódio em razão da afirmação de Freud de que o ódio seria mais originário do que o amor. Lacan esclarece que o motivo fundamental dessa precedência deve-se ao fato que o ódio é sempre primeiramente o ódio contra o Simbólico, que se instaura com um furo na consistência narcísica. A pertinência e a clareza com que Lebrun apresenta a especificidade do ódio e da violência na atualidade é que me levou a reunir, com o título por ele mesmo sugerido, os textos aqui apresentados.

Lebrun se interroga sobre a especificidade das modalidades de ódio na pós-modernidade e nos apresenta suas hipóteses sobre as novas formas clínicas. Estas aparecem na particularidade do trabalho clínico e no discurso social, que vão desde os fracassos escolares até as toxicomanias, passando pelas crianças hipercinéticas, por todo tipo de adições, dos curtos-circuitos na elaboração psíquica com uma frequência cada vez maior das passagens ao ato, e encontram em renovadas modalidades de ódio os articuladores de uma nova

economia psíquica. Ele discute suas hipóteses com dois interlocutores qualificados: Jean De Munck e Dany-Robert Dufour.

O futuro do ódio poderia ser lido à luz de *O futuro de uma ilusão*, de Freud, perguntando-nos, depois de cinquenta anos, se as análises de Lebrun dão conta das mudanças subjetivas e sociais que aconteceram nesse intervalo. Freud afirma, na introdução da obra de 1927, que a civilização abarca, de um lado, todo saber e capacidade que os homens adquiriram para dominar as forças da natureza e utilizá-la em benefício próprio e, de outro lado, todas as normas necessárias para regular os vínculos recíprocos entre os homens. Essas duas direções não se dão separadamente, mas antes se determinam reciprocamente, pois o laço social é profundamente influenciado pela satisfação pulsional que os bens existentes podem proporcionar. Além disso, o ser humano pode ser tomado pelo outro como um objeto a ser usado e explorado, tanto como força de trabalho quanto como objeto de gozo sexual. E finalmente, e aqui está o ponto específico que interessa a Lebrun, todo indivíduo, afirma Freud, “é virtualmente um inimigo da civilização”, e “a civilização deve ser protegida contra os indivíduos, e suas normas, instituições e mandamentos cumprem essa tarefa”.

Então, o que é o ódio e por que o indivíduo se torna um inimigo da civilização? E por que voltarmos a falar do ódio na atualidade?

Aqui começa a ficar interessante a perspectiva que Lebrun introduz. Ele se propõe a examinar o que denomina de uma mutação do regime simbólico, no qual o gozo não se apresenta mais da mesma maneira. O que de fato acontece é que o lugar da exceção (o chefe, o

pai, o mestre, o presidente, o rei, o deus etc.), que permitia o efetivo reconhecimento coletivo da legitimidade de cada sujeito, já não é mais evidente. Essa mutação na exceção, que funda tanto o sujeito quanto o social, determinaria, então, novas formas de ódio e de violência. Essa é, me parece, a hipótese central que Lebrun nos apresenta, a partir da qual seria possível determinar os traços específicos do ódio e da violência na contemporaneidade.

O ódio, mais do que um sentimento ou uma manifestação de explosão violenta, é um fato de estrutura: temos ódio pelo fato de falarmos, assim poderia ser enunciada a afirmação freudiana de que o indivíduo é um inimigo da civilização. A civilização nos impõe sempre um gozo a menos, uma falta, uma restrição, e a isso respondemos com ódio. A questão decisiva, então, é o que fazemos com esse ódio que nos habita pelo fato de estarmos inseridos na linguagem? Quais os destinos do ódio? A quem odiamos?

Ora, Lebrun propõe que na atualidade encontramos novas formas de evitar o ódio, determinando então seu retorno em sintomas novos e inusitados. Se a presença efetiva do outro dá origem a nosso ódio, também acontece sem a sua presença. Nesse caso, seria determinado pelos vestígios de que o outro nos atingiu, pelo menos uma vez, determinando um traumatismo perenizado. Encontramos hoje, afirma Lebrun, soluções de convívio que de antemão impediriam o aparecimento de qualquer conflito no encontro com o outro: desde o recurso de colocar uma televisão em cada quarto, de modo que não haja mais discussão entre os pais e os filhos sobre que programa assistir no horário em que a família estaria reunida, até a modalidade de laço conjugal

no qual o outro é a peça menos duradoura, substituída ao primeiro atrito. O evitamento do ódio, nesses casos, se faria por meio de uma espécie de forclusão do encontro, determinando um modo de viver juntos, mas sem outrem. Aqui se situaria, então, uma gradativa e generalizada deterioração da consistência do outro, tanto do semelhante quanto do Outro como lugar marcado pela falta.

Lebrun se apóia na formulação lógica proposta por Jean De Munck para esclarecer a mutação do laço social: retoma o paradoxo de Russell e mostra como passamos de um modo de funcionamento que se apresenta como consistente e incompleto (há ao-menos-um que faz exceção ao conjunto e funda sua consistência) para nos organizarmos de acordo com um regime que se pretende completo (não há exceção) e que, conseqüentemente, é inconsistente. Assim, o que hoje se privilegia não é mais a incompletude e a consistência, mas tendemos a nos referir por meio de um regime simbólico que se pretende completo e inconsistente.

É essa mudança de regime simbólico, que perturba inteiramente as referências tradicionais, assinalada pelo advento da democracia moderna. O democratismo é supor que a queda dos protagonistas que figuravam o terceiro (o rei, o deus, o pai do patriarcado, etc.) significaria ao mesmo tempo o desaparecimento do lugar lógico da terceiridade. Bem pelo contrário, a linguagem impõe precisamente o lugar da exceção para o bom funcionamento de suas leis. Entretanto, a confusão entre a queda do modelo patriarcal e a pretensa queda do lugar de exceção, pela correlativa prevalência de um modelo completo e inconsistente, determina múltiplos efeitos subjetivos e sociais, próprios da nova economia psíquica.

Um exemplo, para ilustrar, se encontra na substituição do enunciado “tenho ódio de...”, por “tenho ódio!”, que encontramos com muita frequência na boca das crianças e dos adolescentes. Como não há mais ponto ideal a partir do qual fazer existir o coletivo (a exceção), mas apenas senhas que valem para todos e permitem o acesso ao gozo que se pretende sem limites, também não há mais abrigo para o singular (o que lhe daria consistência), apenas o lugar para o particular que se destaca desse universal, dito de outro modo, não há mais sujeito capaz de função crítica.

Estaríamos, então, em um mundo completo, sem um lugar de exterioridade que poderia vetorizar a existência e especialmente o ódio. Na carência desse ponto vazio ao qual poderíamos dirigir nosso ódio e de onde proviria a violência como resposta ao nosso ódio, da qual estaríamos protegidos pela legitimidade que a civilização nos dá, emerge um ódio sem endereçamento, e por isso mesmo sem possibilidade de transmutar-se em trabalho cultural. Assim, por exemplo, a força da blasfêmia ou a ação de lesa-majestade se transmutam nas formas impessoais de ódio, como na fórmula do enunciado sem complemento: “estou com ódio”. Então, o ódio não está mais vetorizado, mas penetra em toda parte e não está em lugar nenhum. Só restaria administrar o ódio, na abominação do conflito e na proliferação do ódio ao ódio. Explodem então os ataques às figuras que sustentam o lugar de exceção, e do qual se esquivam rapidamente aqueles que seriam seus legítimos representantes. Por isso podemos afirmar que o ódio é um ataque ao significante e ao lugar que funda o significante, o Outro de cada um e o Outro da cultura.

Lebrun, que não se recusa a discutir suas hipóteses e entra no diálogo sem se esquivar das oposições que o interlocutor possa lhe oferecer, situa o lugar de importância que tem o ódio na vida psíquica e social. Destaca também que devemos introduzir a diferença entre o ódio e o gozo do ódio, ou seja, a satisfação que se pode tirar do fato de concentrar o ódio naquele que está encarregado do lugar de exceção e não direcioná-lo para o vazio no Outro. O assassinato e a violência são formas visíveis de gozar de seu ódio.

O que faremos com nossos ódios?

MARIO FLEIG

O FUTURO DO ÓDIO

Como seria bom para nós, se o ódio não nos habitasse, se não estivesse em nós, se ele não nos tivesse construído. O que acontece é que ele nos concerne, sim, eventualmente, na medida em que podemos ser objeto ou vítima dele; que deveríamos reconhecer que ele existe, sim, e, infelizmente, que nós não podemos impedi-lo de existir. E, se ele estivesse em outro lugar, no outro, próximo ou muito longe, pouco importaria, mas não dentro das nossas próprias muralhas, não na nossa própria cidade, não alojado em nosso próprio corpo!

Entretanto, o ódio está lá, em nossa vida cotidiana, em nossas cóleras, em nossa violência, em nossa agressividade, claro, mas também em nossos enganos, em nossos erros, assim como em nossos acertos, na forma como às vezes olhamos, no tom de nossa voz, em nosso desejo de dominar, em nossa voracidade, na maneira pela qual nos dirigimos ao outro ou pela qual evitamos responder-lhe, no *como se* não o tivéssemos visto, no suspense em que o mantemos ou na resposta imediata, no ridículo para onde o jogamos, na lama em que chegamos a arrastá-lo, em nossas pretensas gentilezas ou em nossas falsas amabilidades... ou, mesmo, em nossos silêncios; enfim, examinando-o um pouco mais de perto, é preciso aceitar uma constatação: o ódio me habita, está na minha vida, desde o início, sem dúvida, e antes mesmo do que eu possa me lembrar. Então, pergunta-se: quem é ele ou, ainda, de onde ele vem?

A história da palavra, em francês, ou a sua etimologia, nos esclarece um pouco, somente, o seu parentesco com a irritação: irritar vem de *inodiare*, formada pela locução latina *in odio esse, estar em ódio*, maneira, portanto, de entender que o ódio se aloja no enojamento, maneira de se dar conta de até onde ele pode se dissimular, mas nunca o que ele realmente é, nem de onde ele vem.

Com o risco de impor aqui, ao leitor, uma longa volta, avançaremos, portanto, para poder responder a nossas indagações. Não podemos dizer que ficamos tomados pelo ódio cada vez que somos obrigados a levar em conta o que vem de fora? Que ele aparece logo que o outro interfere, a ponto de podermos sempre nos perguntar se não poderíamos nos desembaraçar de nosso ódio ao mesmo tempo em que da alteridade do outro? Mas não é preciso pensar que é a presença efetiva do outro que dá origem a nosso ódio, pois acontece de sentirmos ódio sem a sua presença; é muito mais devido ao fato de ter reconhecido o lugar desse outro, mesmo que virtualmente, mesmo que esse fato não tenha se realizado efetivamente. Tudo se passa como se algo em nós tivesse guardado um vestígio de que o outro pôde se impor a nós, nos forçar, mesmo que fosse uma única vez, em todo caso, fazer com que tivéssemos que contar com ele. O ódio é, portanto, também o vestígio de que outro nos atingiu, pelo menos uma vez.

Mas, então, quem é esse outro concreto que teria nos atingido nem que fosse uma única vez? Certamente pode-se pensar que se trata aqui dos primeiros outros que encontramos, em outras palavras, os pais, o pai e a mãe, que tivemos, sem dúvida. Mas, refletindo mais um pouco, a pergunta se coloca para saber se estiveram lá como os primeiros outros que se impuseram a nós, por sua própria

conta, de alguma maneira, ou se não estiveram lá apenas como agentes de uma alteridade que nos concerne a todos, como os representantes, os delegados, as testemunhas da maneira de se fazer substituir pelo lugar do outro, e assim nos permitir reconhecer-nos da mesma família no conjunto das espécies; em outras palavras, os nossos primeiros outros não estiveram lá como aqueles que nos iniciaram na linguagem, nessa capacidade que nos especifica como seres humanos?

Se concordarmos com o que foi dito, mesmo que um pouco, deveremos imediatamente perceber que o ódio refere-se primeiro à linguagem, que o nosso ódio tem uma direção para além dos primeiros outros, em carne e osso, que se ocuparam de mim, ainda que seja por eles que ele transita, que o ódio nos habita pelo fato de falarmos, e, pior ainda, que ele nos habita, assim, irredutivelmente, tão intimamente inscrito no que somos, sendo suficiente que o observemos um pouco mais de perto, para não mais podermos nos contentar em nos declarar objeto ou vítima dele, porque nós o alojamos em cada um de nós, no próprio movimento de nos reconhecermos capazes de fala. Porque falar é também colocar o outro em si, reconhecê-lo ali, revelá-lo como inscrito no coração de nosso ser. Em outras palavras, pelo fato de falarmos, podemos somente ter ódio! Essa expressão que os jovens utilizam hoje freqüentemente, “ter ódio”, diz bem que não se trata de sentir ódio por alguém, mas de ter esse ódio que nos habita como um parasita, como um câncer.

Temos ódio pelo fato de falarmos, pois falamos apenas com palavras que vêm do outro, nós somos, portanto, cada um, primeiramente e antes de tudo, uns importunados, uns constrangidos pela língua que vem

sempre do outro, uns alienados, portanto, uns limitados pelas palavras, uns escravos da linguagem. Assim, para dizê-lo de maneira abrupta, é falar que induz o ódio. Este é, por isso mesmo, diferente da agressividade que habita o animal e a qual, convenientemente, conhecemos bem por meio da História, pois ela não alcança o que o ódio é suscetível de produzir nos humanos. O ódio que nos habita é, portanto, primeiramente, ódio do que implica a fala.

Mas o que implica, então, o fato de falarmos, que assim daria conta de nosso ódio? É que falar supõe o vazio. Falar supõe um recuo, implica não mais estar ligado às coisas, podermos nos distanciar delas, não estar mais apenas no imediato, na urgência. Mas, conseqüentemente, falar exige uma renúncia, um desiderato, falar obriga a um desvio forçado, à perda do imediato. Falar nos faz perder a adequação ao mundo, nos torna sempre inadaptados, inadequados; assim, podemos nos felicitar por aquilo que a linguagem nos permite, mas podemos também nos lamentar daquilo que a linguagem nos fez perder. Essa perda, aliás, inscreveu em nós um fundo de depressão permanente, de insatisfação irreduzível. Certamente, à força de praticar a linguagem no cotidiano, esse caminho é esquecido. Quem, portanto, falando, pensa que a partir daí, já está exilado, sempre um pouco em outro lugar?

É, no entanto, nisto que falar especifica a espécie humana, o *falasser*, dizia Lacan. Compreendamos bem que não se trata, aqui, de excluir os surdos-mudos. A capacidade de fala não depende apenas da integridade dos órgãos fonadores, ela se sustenta pela operação da faculdade de linguagem – chamada desta forma, mas, hoje, diríamos competência lingüística –, ou seja, a capacidade

de usar este sistema no qual todos nós temos a possibilidade de entrar, em princípio, exceto o avatar de nossa neurofisiologia, e que faz com que dependamos da mesma família, da família dos seres humanos, dos *trumains*¹ como dizia Lacan.

Citar, aqui, Lacan é dar a César o que é de César. Se é a Freud que devemos o nascimento da psicanálise, é a Lacan que devemos o reconhecimento de que a linguagem não é apenas uma simples ferramenta, mas que é o que subverte a biologia do humano e faz depender nosso desejo da língua.

Convém continuar a nos surpreendermos: nossa existência – nossa condição humana – é marcada inteiramente por conseqüências da captura pela linguagem. É essa condição de ser falante, da qual necessitamos ter seu alcance, que é preciso explorar e colocar a trabalhar. Certamente, não nos surpreendemos mais com isso, assim como também nem nos lembramos de que o ato de respirar é introduzir oxigênio em nosso organismo. Não há mesmo nenhuma necessidade de sabê-lo para que a respiração funcione. E é por isso que o esquecemos. Mas isso não deveria nos impedir de continuar a nos surpreender. Somos os únicos animais que fazemos trocas com palavras, que organizamos as nossas trocas cotidianas com o blá-blá-blá. Somos eternos faladores, incessantes letristas, algaraviados, tagarelas que gralham, que gritam, que fanfarronam, que murmuram, que falam fanhosamente, que arengam, que proferem... A lista é longa do que autoriza nossa aptidão

¹ Neologismo introduzido por Lacan na aula de 17 de janeiro de 1978, em seu seminário *O momento de concluir*, 1977-1978, e construído a partir da condensação dos termos furo (*trou*) e humano (*humain*), indicando a condição de dessimetria específica do *falasser*. (N. de M. Fleig)

à linguagem e, como já o dizia Esopo, tanto é para o melhor quanto para o pior, e vice-versa. Mas o que permite essa capacidade de fala exige também o pagamento de um preço, e esse preço é o que nos habita, o vazio, o negativo, a ausência. É uma condição para a possibilidade da fala, como no jogo de paciência ou de esquentar-cuca², em que é preciso um compartimento vazio para que os números possam deslizar e inverter-se.

Conseqüentemente, a condição humana não é somente constituída pelo positivo que permite a fala, mas também pelo negativo, ao redor do qual esse positivo se organiza. É esse esvaziamento que aparece como o coração da linguagem, essa ausência escavada na presença, esse buraco feito no real, da mesma maneira que o gesto do oleiro dá forma à sua cerâmica girando ao redor de um vazio central. É no mesmo movimento que ele faz seu vaso e cerca o vazio. É aqui que o ódio se origina. A razão do meu ódio é esse vazio que me habita, ao qual sou obrigado a dar lugar pelo fato de que falo. Eis porque Freud punha o ódio – e não o amor – no ponto de partida do humano. Enquanto seres falantes, nós tivemos de pagar um tributo ao negativo, de uma forma ou de outra. Inscrevemos em nós essa parte de negatividade. Esse constrangimento ao vazio que implica na linguagem, essa ferida que assim ela veicula, essa negatividade da qual não podemos nos excluir, o que mais poderia fazer senão suscitar nosso ódio?

Mas não vamos confundir o endereçamento desse ódio. O desprezo é, com efeito, possível. O ódio pode se

² Um jogo infantil em que as letras estão embaralhadas em blocos quadrados para que palavras de quatro ou cinco letras sejam formadas com o movimento das peças. N.T.

dirigir aos que transmitem os constrangimentos da fala, a esses primeiros outros que nos cercaram, eles mesmos já marcados por esta negatividade que acabamos de evocar, portanto preenchidos de uma ausência e causa da irreduzível insatisfação; mas não se pode esquecer que o endereçamento primeiro, original, continua a ser esse vazio que implica a fala, e não aqueles que estão encarregados de nos transmitir nossa condição de homem ou de mulher.

Ousemos uma comparação para tornar claro o peso de nossa tese, e digamos que, para o psicanalista, a lei da linguagem está para o humano assim como, para o físico, a gravidade está para a massa. Nem uma única massa, por menor que seja, escapa da gravidade. Nem uma única parte do humano escapa de ser constrangida pela Lei da linguagem. Desde que tenho a potencialidade de falar, mesmo que não fale ainda, devido unicamente ao fato de que essa potencialidade está inscrita no meu patrimônio genético, tenho de me confrontar com um mundo já organizado pela linguagem, logo, pela negatividade. Porque o que caracteriza um mundo como tal, é que toda presença está preenchida de ausência. A partir daí, a palavra pode alegrar, mas, ao mesmo tempo, desiludir. Porque a fala – da mesma maneira que o vaso do oleiro – não pode se desfazer do vazio que a habita.

Mas, a potencialidade de linguagem, que todos temos desde o nascimento, em princípio, pelo menos, não garante, no entanto, poder falar. Todo um trabalho parece, com efeito, necessário para que a criança, esse *in-fans* – do verbo latino *fari*, falar –, esse não-falante, se aproprie do uso da fala. Trabalho que depende parcialmente dos primeiros outros que a cercam, seu pais,

sua família, seus professores, em uma palavra, aqueles que se encarregam de sua educação, e, mais geralmente ainda, da geração que a precede. Mas, parcialmente, também, dela mesma, dado que ela deverá consentir em tomar a palavra, consentir em implicar-se em seu aprendizado, primeiramente, e se apropriar dela em seguida. Chegará, portanto, o momento em que ela poderá e deverá, também, sustentar sua palavra, logo, se sustentar em sua própria autoridade, assumir a responsabilidade de seu dizer; é a isso que chamamos de subjetivação, ou, mais banalmente, tornar-se adulto, e que o supomos realizado quando o sujeito atinge a maioridade legal.

Falar supõe, com efeito, poder se expressar, ser capaz de comprometer-se pela fala, assumir responsabilidades. Isso não é exigido a cada vez que se fala. Na maior parte do tempo, quando falamos, circulamos como se estivéssemos numa auto-estrada, sem nos preocuparmos a cada instante com o destino. Mas acontece que a coisa nos é recordada a partir de fora: por exemplo, quando o que dissemos machucou, o que contou foi uma palavra a mais. Se queríamos ou não, isso não muda nada. Estávamos em nossas palavras sem sabê-lo, ou sem querer sabê-lo. Às vezes, pelo contrário, retemos a nossa respiração para falar, questionamo-nos, duvidamos antes de dizer, sabemos que não estamos certos do que vamos afirmar, mas dizemos mesmo assim. Às vezes, ainda, dizemos um *sim* ou um *não* sem conhecer todas as conseqüências. Nada disso nos impede de fazê-lo. Cada um de nós é obrigado a assumir o desconhecido, a sustentar o que, então, é preciso chamar de um ato, o ato de dizer. Nesse caso, é como cruzar um limiar.

O exemplo sempre citado: César atravessando o Rubicão. Muitas pessoas cruzam, cruzaram e cruzarão ainda o Rubicão, esse pequeno riacho do norte da Itália, mas isso não é, no entanto, um ato. Mas, para o Cônsul, esse era manifestamente um ato, pois, ao atravessar o Rubicão, ele sabia que estaria em guerra contra Roma sem, no entanto, saber a saída da guerra, mas, assumindo, por antecipação, todas as conseqüências de sua decisão. É nisso que a travessia do Rubicão por Júlio César significa para nós o modelo de um ato.

Esse momento do ato é o único em que podemos perceber e mesmo provar o quanto o vazio está incluído na fala, e é, portanto, a partir deste vazio que falamos. Isso não acontece sem angústia. Uma angústia legítima, nesse caso, e tudo o que aprendemos até aí em nossa existência serve, finalmente, apenas para ajudar-nos a atravessar tal momento de angústia, para suportar essa confrontação com o vazio, para suportar a ausência do verdadeiro ponto de apoio, para dizer de modo que isso conte, ainda que nada esteja certo. É como se cada uma de nossas histórias singulares nos tivesse conduzido até lá, poder passar por uma pequena porta, sempre, em tal momento muito estreita. No melhor dos casos, o nosso passado vem em nossa ajuda, neste momento, para nós autorizar ao possível de uma fala que conta. Mas acontece também que o passado nos impede isso, nos força a nada poder dizer de novo, a não poder senão repetir, proibindo-nos de inventar. São numerosos os casos em questão, nos quais dizer é quase impossível.

No entanto, no dia em que “eu” coloco o ato de falar, sem saber, mas assumindo o tanto que sei e o que não sei, nesse dia as justificações desaparecem, as razões desaparecem. Permanece, então, apenas a angústia legítima de ter de falar e de sustentar o ato de dizer.

Mas por que o ódio?

Mas, então, por que o ódio? Digamos que ele ocorre cada vez que o subterfúgio é desmascarado, cada vez que nos fica evidente que é o vazio que habita o cheio, o buraco que está no coração do vaso, cada vez que se ouve repetidamente que o que cremos ser consistente e sólido não é senão frágil e precário. Melhor dizendo, o ódio emerge cada vez que não reconhecemos que o outro é somente outro como nós — ele também recheado por toda parte, com apenas uma aparência de consistência e de solidez —, e que isso não nos impede de ter a dizer, mas que nosso dizer não é senão uma metade de dizer, um *mi-dire* como dizia Lacan, um dizer que aceita que ele não diz tudo, nem completamente. E, no entanto, é dizendo assim, na impossibilidade de poder dizer tudo, com essa evidência incrustada no corpo, que esse dizer nos faz sujeito, que ele faz com que sejamos alguém para um outro e que, na nossa vez, nós possamos fazer com que esse outro seja alguém para nós. Mas, cada vez que esses dados se encontram, que cremos ter vencido essa ausência de certeza, que pensamos ter tido êxito ao substituí-la pela garantia, o que está assim já programado, que ressurge como fênix das cinzas, é o vazio; vê-lo, assim, reaparecer, ao passo que pensávamos que o havíamos vencido, isso suscita o nosso ódio.

Ao colocar, assim, o ódio no coração da fala, é necessário convir que isso não nos deixa nenhuma possibilidade de nos desembaraçarmos dele realmente. Ao colocar, assim, o outro no nosso próprio coração, é preciso convir que isso não nos dá nenhuma

possibilidade de ficarmos bem, cada um com o seu único eu-mesmo – seu único “eu-me-amo”³ talvez fosse preciso escrever. Ao colocar, assim, o vazio no centro do cheio, é necessário convir que isso torna imediatamente suspeita toda consistência que se dá como se fosse sem falha.

É, no entanto, efetivamente esse subterfúgio que faz com que a força da palavra seja extravagante: falar permite evocar o que não está lá; quer seja o elefante da África, ou as pirâmides do Cairo, ou ainda as Cataratas do Niágara. Essa aptidão para a linguagem está no fundamento mesmo de tudo o que os homens puderam realizar. Inútil fazer aqui o catálogo, uma biblioteca inteira não seria suficiente. Em contrapartida, como já demos a entender, ela também exige o pagamento de um alto preço, um preço necessário à humanização. Nós a denominaremos, naturalmente, de necessidade de uma perda, de uma subtração, em outros termos, de um menos-de-gozar. Impossível, com efeito, estar na presença cheia, porque, devido ao fato de habitar a fala, é como se nossa relação com a realidade ficasse afetada dessa distância da qual a linguagem nos autorizou e condenou no mesmo movimento. De onde, aliás, nenhum objeto nos satisfaz realmente, nada pode saturar o nosso desejo. Henry Michaux, em seus *Poteaux d'angle*, evocava isso muito bem: “*Senhor Tigre, é um toque de clarim em todo o seu ser quando percebe a sua presa (...). Quem ousa comparar seus segundos com aqueles? Quem, em toda a sua vida, teve somente dez segundos tigre?*” Contrariamente ao animal, quando nos

³ O autor faz uso da homofonia entre “moi-même” (eu-mesmo) e “moi m’aime” (eu-me-amo), que não se encontra em português. (N. de M. Fleig)

precipitamos sobre o objeto, qualquer que seja, levamos conosco essa distância, esse recuo, essa ausência. Se a palavra pode tornar a coisa presente para nós, mesmo em sua ausência, ela pode tão-somente falhar a presença plena da coisa pela ausência que ela aí introduz. A esse respeito, impossível ter a manteiga e o dinheiro da manteiga. Exatamente nesse lugar é preciso escolher. Perder ou não, mas se nos recusamos a perder, é nada, não é possível a fala. É, portanto, uma escolha forçada: a fala ou nada!

Por que nos estendermos sobre tudo isso para falar do ódio? Primeiro, porque talvez seja útil sabermos por que ele nos habita, por que ele pode emergir em nós a cada instante, por que ele nos segue como nossa sombra? Isso nos dispensará de querer fazer economia dele, de trabalhar para erradicá-lo, de pensar poderemos nos desembaraçar dele. Em seguida, e, sobretudo, porque é necessário identificar seus destinos possíveis, o que podemos esperar para seu futuro, talvez mesmo localizar que há maneiras boas e menos piores de lidar com ele, e que, para fazer isso, não é inútil observar que, como há séculos, estamos às voltas com ele, o que, aliás, nos permitirá interrogar-nos se é sempre com o mesmo cuidado que tomamos, hoje, para amadurecê-lo, para torná-lo comestível, e mesmo digestivo, em outros termos, o menos tóxico possível. Por último, porque quando nos ocupamos de maus-tratos pode ser útil conhecer as diferentes feições que eles podem tomar, as diversas evoluções que eles podem apresentar, e de saber se tudo isso tem o mesmo peso no risco que o ódio fará correr àqueles que constituirão a geração vindoura.

Em resumo, primeiramente, diremos que essa perda, este “não há”, esse vazio da origem, esse impossível da adequação da palavra à coisa que veicula a linguagem é como o limite que cada sujeito humano deve interiorizar para se humanizar. Vejamos uma criança, imaginemos que ela fique inteiramente por conta dela mesma: a sua fala não emergirá, e a sua duração de vida será mesmo muito limitada. É, aliás, a história das crianças-lobas. Ou a do selvagem de Itard. Ou ainda a da experiência de Frederico II, que queria saber qual era a língua falada na origem e que, para fazê-lo, confiou a umas quarentena de recém-nascidos com a instrução de jamais falarem com eles. Assim, teriam podido observar que língua emergiria espontaneamente: o latim, o francês, o alemão. Nenhuma dessas crianças atingiu a idade de oito anos, e o imperador não teve resposta à sua pergunta. Sem apelo à vida, pela fala do outro, é o fim do caminho, que muito rapidamente é encontrado. Ainda, é preciso consentir em levar isto em conta?

Como prova também, o que destacou o lingüista Jakobson⁴: em todas as línguas do mundo, em “mamanhês”, *papai* diz-se com labiais, e *mamãe* diz-se com formas em *m-m*, emissão fônica única compatível com a sucção. Dito de outra forma, *mamãe* pode-se dizer com a boca cheia, mas para falar *papai* é necessário abrir a boca, em outros termos, é necessário o vazio. Condição que, sem ser suficiente, é sempre necessária para que a diferenciação significativa seja possível, dado que ela é o preliminar a ser mantido para que a fala advenha.

⁴ JAKOBSON, R. Pourquoi “papa” et “maman”? In: *Langage enfantin et aphasie*. Paris: Minuit, 1969.

O ódio é sempre ódio do Outro em si

Observemos que essa linguagem que nos especifica, da qual tiramos a justo título a nossa soberba, nos vem dos outros que nos precedem, os da geração anterior. Desde então, nenhum *falasser* pode se pretender proprietário da linguagem. Suas próprias palavras lhe vêm, por assim dizer, do Outro. O que pensa ser a sua autonomia não é senão muito relativa. Conviria antes de tudo falar de *aut(r)onomia*⁵ e colocar um fim, assim, à idéia de autofundação. O humano é um *aut(r)ônomo*, um autônomo a partir dos outros, a partir do Outro. O homem não pode pensar-se apenas auto-referido, nem reivindicar ser a sua própria origem, porque essa lhe escapa. Melhor ainda, é porque ela lhe escapa que ele pode prevalecer-se dela, dar-se um umbigo, que ele pode, por exemplo, inventar seus mitos.

- O paradoxo é apenas mais siderante disso: também singulares, também corajosos poderíamos ser, isso não altera em nada o fato de que somos fabricados no material do Outro. A possibilidade de cada um sustentar seu ser singular passa pela suposição de “inicialmente fabricado no material do Outro”, que deve reconhecer como sua dívida ao Outro, a seguir como um destacamento desse Outro, uma separação necessária – que supõe um corte, a abertura de um vazio – a partir do qual apenas ele pode inventar o seu próprio trajeto.

Essa separação de tudo o que vem do Outro nada mais é do que sua maneira de se apropriar do vazio que habita a fala, de consentir com a Lei dos *trumains*. É por isso que é exigido de cada *trumain* que ele deixe seus

⁵ O autor introduz um neologismo construído pela condensação de *autonomie* (autonomia) com *autre* (outro). N.T.

mais próximos, que “abandone” seu pai e sua mãe, como é dito no Gênesis; é também a razão do interdito do incesto: um dito deve interpor-se entre a mãe e a criança, que deve separá-los; tanto a criança, da mãe, como a mãe, da criança. É por isso que a criança – o futuro sujeito – deveria poder contar com o apoio de um outro, diferente do primeiro Outro, com um pai, com um outro diferente da mãe, para autorizá-lo a se descolar, com vôo próprio e que assim possa se distanciar do que é dito dele.

Duas coisas essenciais, com efeito, vêm ajudá-lo a se separar: certamente, esse outro diferente da mãe, como acabamos de apontar, mas, primeiramente, o fato de que a mãe, o primeiro Outro da criança, está na impossibilidade de dizer quem realmente ele é. Ela vai falar dele, deixá-lo crer que ela sabe quem ele é; isso é indispensável, porque nesse movimento, ela fornece o material do Outro, ela diz as palavras onde ele terá de se dizer; mas, dizendo-lhe o que ele é, ela o supõe capaz de dizer um dia, por sua vez; as palavras que ela lhe fornece, dizendo quem ele é, portanto, já são preenchidas pela ausência de poder dizer quem ele é, ainda menos, quem ele será. Em outros termos, ela fala com ele, mas, ao fazê-lo, ela lhe traz também o dom desse vazio, sobre o qual ele poderá – e deverá – apoiar-se para dizer em sua vez. Com efeito, essa cena do Outro, de onde serão fornecidas ao sujeito as palavras que vão dizê-lo, não contém a única palavra que realmente o teria interessado, a palavra que teria dito quem ele era. Para a sua identidade, lhe será dado apenas um sobrenome e um nome, mas trata-se apenas de uma casca vazia. O patronímico, se indica o lugar na genealogia, não deixa nenhum conteúdo, nenhum programa; no máximo, limites de quadro. O nome, exatamente uma referência a um outro que já existe, para

não confundi-lo com seus irmãos e irmãs. Portanto, o Outro, no lugar preciso que possa dizer quem é o sujeito como tal, não o define, não lhe diz nada, transmite-lhe apenas um vazio, um lugar, um local de onde ele poderá, quando a sua vez vier, sustentar sua existência.

Mas, pelo fato dessas palavras que o forram por dentro, que o habitam já furadas, já preenchidas pelo vazio, é o passageiro clandestino das palavras que é introduzido. No coração do sujeito, em seu lugar mais íntimo, encontram-se, portanto, as palavras do Outro, que são primeiramente, para ele, estrangeiras, que vêm de outro lugar, mas no coração desse coração, no meio do Outro, um buraco, uma falta sobre a qual, paradoxalmente, o sujeito deverá se sustentar para declinar sua própria singularidade.

Aí está porque o ódio se aninha no coração do ser de cada um. Não somente ele nasce devido à palavra, não somente ele se endereça ao vazio que habita a fala, mas o lugar desse endereçamento está situado dentro do próprio ser, não dentro do outro primeiramente; mas pelo fato de eu ser feito no material do Outro, ele é endereçado ao Outro que contendo em mim mesmo, ao Outro que primeiramente eu sou.

Mas então, se o ódio é tão original como o pretendemos aqui, que trajeto ele deve seguir em cada indivíduo para não deixá-lo pura e simplesmente se satisfazer? Por que não nos contentarmos em deixá-lo saciar-se, dado que ele é reação normal à nossa condição humana? É que não é o ódio que é em si para desacreditar, dado que ele é também a vida (basta pensar em que é bem aceito, no caso de situações de legítima defesa, por exemplo). Ser capaz de ódio é, também, assumir ter de se defender se for ameaçado, ter a obrigação de preservar-

se, de assegurar a sua viabilidade. Mas, sobretudo, devemos aqui introduzir a diferença entre o ódio e o que chamamos de gozo do ódio, em outros termos, a satisfação que se pode tirar do fato de autorizá-lo, de deixá-lo em livre curso, e, portanto, gozar de odiar aquele ou aquela que está encarregado ou encarregada de transmitir-me esse traço da minha condição, mais do que de assumir que o meu ódio se endereça ao vazio. É o não discernimento entre esses dois lugares de endereçamento que gera, igualmente, o assassinato e a violência. Não é, portanto, o ódio como tal que deve ser proibido, dado que, de qualquer maneira, é impossível erradicá-lo, mas o que é necessário renunciar é o gozar de seu ódio. É manter-se no gozo do ódio que é proibido.

Quantas vezes, por exemplo, não estamos com raiva de alguém, contra um funcionamento, contra uma atitude; mas qual é o efeito de dizê-lo à pessoa em causa? Não de dizê-lo a qualquer outra que não à pessoa em questão, mas de ter a coragem de dizê-lo, realmente, sem apelar à violência para se assegurar do que foi feito, pois nunca se está certo, senão pela metade, sem mascarar o diferente que se opõe a nós. Se, realmente, a coisa for dita do bom lugar, o que se constata é que ela não deixa a cólera ileso, ela a fere, ela a desloca, ela a faz tornar-se outra, pelo simples fato de ter sido dita, mesmo sem que tenha havido resposta em retorno, mesmo sem que o outro a tenha notado.

Mas vejamos isso mais à frente ainda. Se, como sustentamos, a nossa aptidão à linguagem engendra o nosso ódio, porque ele supõe, exige mesmo, a renúncia ao imediato, à adequação, por si só, essa aptidão é, inicialmente, veiculada pelos primeiros que cercam a criança. Tudo é feito, poder-se-ia dizer, para que a

confusão seja mantida entre o que é necessário pagar à linguagem – carga que devem transmitir os primeiros outros que velam pelo desenvolvimento do futuro sujeito – e os constrangimentos que exercem os pais. Entre a submissão aos constrangimentos da linguagem e a submissão aos constrangimentos parentais. Acrescentemos, aliás, que é precisamente o trabalho da educação chegar a manter nesse lugar um discernimento. Não se trata, com efeito, de se satisfazer em exigir o cumprimento de rituais ou o ajustamento dos comportamentos, nem de obter a obediência, é necessário fazer entender que esses atos estão somente a serviço de uma capacidade de distância que o futuro sujeito deve chegar a tornar sua. Para que esse discernimento possa se operar, convém que os que educam não se identifiquem em demasia com a lei a que servem, nem também que recusem a identificar-se com ela, sob pena de não lhe dar novos elementos. Nesses dois casos, impedem que surja a distinção necessária.

Assim, quando um pai goza demasiadamente de impor limites a uma criança, tornando-lhe presente esse incontornável corte, substitui a tarefa de transmitir a lei, comum a todos, pela satisfação de impor a sua única lei própria e provoca, conseqüentemente, a recusa da criança, mergulhada por sua vez na confusão de não poder distinguir a submissão à lei da submissão àquele que a impõe. Exemplos não faltam em que a criança percebe e sabe que o adulto, diante dela, apropriou-se abusivamente da lei da linguagem para satisfazer-se, por exemplo, com seu próprio domínio, ou com o gozo de ser obedecido. Essa questão merece ser colocada a cada momento decisivo do que chamamos *educação*. Além disso, ela merece ser colocada anteriormente: por que

esse pai ou essa mãe cede a respeito de sua tarefa, que é transmitir a lei dos *trumains*, em proveito de gozar de seu próprio poder? Provavelmente porque neles mesmos o trabalho de discernimento que se impõe não foi realizado suficientemente. Poderíamos pensar que isso bastaria para despachar sua confusão, mas não se trata disso, pois o que caracteriza os humanos é que, se o trabalho não foi feito na geração que nos precedeu, não há outra solução senão a de ter de fazê-lo ele mesmo, sem que, no entanto, tenha sido iniciado. Nada menos do que isso!

No outro exemplo, quando os pais se recusam a identificar-se com a lei dos *trumains*, não consentem em emprestar seus corpos ao que transmite as renúncias necessárias, não querem comprometer sua subjetividade mantendo esse lugar para suas crianças, daí segue que estas não são ajudadas de modo algum no trabalho de renúncia à onipotência infantil, à exigência do instantâneo. Não encontram outros da geração anterior que as ajudem a abandonar esta posição e a internalizar essas renúncias, no entanto, incontornáveis; elas, então, são entregues a elas mesmas no que diz respeito à tarefa de ter de integrar o seu quinhão. Em uma palavra como em cem, elas são deixadas, então, como sem manual de instruções. Aqui também, certamente, a questão que se coloca é saber o que teria motivado esses pais a renunciar à sua tarefa, a se demitirem de seu trabalho de educar. E será a mesma resposta do primeiro caso, ainda que os sintomas apresentem-se completamente diferentes. Eles mesmos não fizeram o trabalho que se impõe, e quando chega o momento em que eles têm de transmiti-lo a outros, tropeçam sobre a incapacidade na qual foram deixados de integrar suas próprias renúncias.

Mas, num caso como no outro, observamos que o trabalho de discernimento não é feito, e que, portanto, a confusão é que está no programa. O que, nesse caso, significa que tais crianças não estarão em condições de distinguir a internalização da lei e a submissão a seus representantes abusivos ou demissionários, muito na presença ou muito na ausência. Não seremos capazes de aceitar que o ódio nos habita e que ele não se endereça primeiramente àquele ou àquela que nos impõe a condição humana somente na medida em que o outro não é abusivo. Mas, paradoxalmente, o demissionário obterá o mesmo efeito, porque, na falta de mediador, para dar vida à lei, teremos, espontaneamente, a tendência de achá-la insuportável e traumática, mais do que de aceitar a necessidade de nos submetermos a ela.

Em outros termos, o ódio da criança tem necessidade de encontrar em um outro da geração que o precede uma maneira de amarrar o desejo e a lei, o testemunho de alguém que já fez para ele mesmo o trabalho; ele não pode tolerar se encontrar apenas em eco com o gozo do ódio de um outro.

Resumindo: de tudo isso, posso entender porque o meu ódio é inextinguível, que não há nenhuma razão para pensar que eu possa me desembaraçar dele, fazê-lo desaparecer, dado que ele é um processo inerente à condição humana; mas o que, em contrapartida, deve bem se limpar com esponja, ou mesmo drenar-se, é o gozo do ódio. O gozo do ódio é precisamente o fato de deixar o ódio realizar-se, cumprir-se como se esquecêssemos que ele é apenas a nossa resposta ao fato de que não colocamos mais a mão sobre o que a língua já nos subtraiu. Ora, aquilo que está em jogo na educação é de tentar fazer renunciar ao seu cumprimento, mostrar seu irreduzível engodo, e forçar a fazê-lo se tornar outra coisa, a utilizar sua força de outro

modo que o realizando. É o que Freud chamava o trabalho da cultura, e que Nathalie Zaltzman define como “o processo inconsciente, motor da evolução humana que tem por tarefa fazer os humanos viverem conjuntamente, forçando-os a transformar individual e coletivamente o mais possível suas tendências assassinas”⁶.

O ódio é sempre negócio coletivo

É aqui que se coloca a questão do futuro do ódio; somente podemos, com efeito, nos interrogar para saber se esse trabalho da cultura, esse trabalho de *forçar a transformar individual e coletivamente as tendências assassinas* continua suficientemente atuante hoje e, mais precisamente, se as estruturas sociais atuais dão-se sempre tal tarefa como programa. Não é a atualidade recente dos subúrbios na França nem a notícia trágica desta professora atacada à faca por um de seus alunos⁷, que virá contradizer a pertinência da questão.

Temos, aliás, algumas razões, senão de duvidar, ao menos para tomar a medida das dificuldades nas quais encontram-se, hoje, cada vez mais pessoas que espontaneamente participam desse trabalho, tanto a título individual quanto a título coletivo. Poderemos, no mesmo movimento, interrogar-nos se o castigo, hoje desacreditado, e pelo qual cada vez mais estruturas psico-médico-sociais parecem convocadas, não é, antes, o sinal de um enfraquecimento desse trabalho da cultura. É, portanto, no mesmo movimento que poderíamos vir a dar algumas indicações sobre a atualidade dos maus-tratos.

⁶ ZALTZMAN, N. Le garant transcendant. In: ENRIQUEZ, E. *Le goût de l'alterité*, Paris: Desclée de Brouwer, 1999, p. 245.

⁷ *Le Monde*, 18/12/2005.

Retomaremos, para ir mais adiante, o exemplo recente sobre o qual pensamos algumas hipóteses, o desta criança, assassina aos três anos e meio de idade⁸.

‘Tragédia incompreensível’ afirma-se tanto em público como entre as autoridades competentes. Quarta-feira à tarde, uma jovem mãe, pensionista de uma casa de acolhimento para mulheres em dificuldade, confia a guarda de sua filha de quatro semanas, por alguns minutos, a uma outra locatária do centro. Aproveitando, sem dúvida, o momento de ausência de qualquer adulto junto à lactente, um menininho de três anos e meio pegou o bebê, derrubou-o de seu carrinho e o golpeou violentamente até a morte.

Os investigadores reconstituíram a cena e até procedeu-se ao registro audiovisual da conversa. A dúvida não parece subsistir: a criança refez com muita violência os gestos assassinos com uma boneca.

As perguntas se misturam de todas as partes: uma criança de três anos e meio pode ser um assassino? Como se explica esse aumento de violência? Como dar conta de tal ignorância? Mas também, de maneira mais geral, por que esse aumento da violência nas crianças, das crianças tiranas que batem até em seus pais? E, sobretudo, por que se mostram violentas, cada vez mais cedo?

Neste momento em que estamos, sabemos, evidentemente, muito pouco das particularidades da tragédia. Quem eram os pais, qual grupo étnico, quais as condições em seu começo de existência? Qual a violência da geração anterior? Ele mesmo já teria sido vítima de violência? Seus atos foram a tradução de qual sofrimento

⁸ Reproduzimos aqui o artigo publicado em *La libre Belgique*, em 25/02/2005, que foi retomado por revistas e sites na internet.

psicológico? Não se trata aqui de invalidar essas pistas para compreender o que aconteceu, bem ao contrário, mas talvez convenha muito imediatamente identificar, com a maior lucidez possível, do que essa tragédia poderia ser o sintoma, e isso no risco de um 'politicamente totalmente incorreto'.

Contrariamente ao que circula na opinião corrente, a criança não é mais um ganso branco, nem esse anjo que queríamos ver, poupado de nossas vicissitudes de adulto. Contrariamente ao que circula, a criança não é o equivalente dos pais, e os direitos que lhe reconhecemos hoje não tornam desvalorizados os constrangimentos que convém sempre lhe impor. Contrariamente ao que circula, a criança é espontaneamente habitada pela violência pulsional e tem necessidade do seu meio para ajudá-la a fazer dessa violência outra coisa que não a destruição.

A criança é um pequeno incestuoso e um assassino em potencial – o sabemos desde Freud –, mas, mais do que nunca, estamos mais dispostos a nada querer saber. Isso não quer dizer que ela quer fazer amor com mamãe, nem que ela quer matar papai; isso quer, sobretudo, dizer que uma força libidinal está trabalhando desde a sua mais tenra idade e que essa a leva a se fundir com a mãe, ao mesmo tempo em que a leva a querer fazer desaparecer todo aquele que venha a interromper essa lua-de-mel. A sua libido tem, portanto, necessidade dos primeiros outros que a cercam para confrontar-se com uma força contrária e assim permitir-lhe encontrar outra saída que o fechamento sobre essa díade ou a destruição de toda alteridade. É, simplesmente, a tarefa que, há séculos, chama-se educação. Ela implica, portanto, paradoxalmente, fazer violência à violência da criança, porque esta última está à altura da força libidinal que a

habita e a cria humana tem necessidade de encontrar adultos capazes de impedir a sua violência de início, de interditá-la – em seguida, ou, em outros termos, de transmitir-lhe os meios graças aos quais eles mesmos regularam essa questão.

Certamente, com três anos e meio de idade, não se pode falar de um homicídio deliberado, porque, nessa idade, a criança não tem representação suficiente da morte, mas, se o drama realizou-se é porque o desejo assassino em relação ao intruso – fosse ele um recém-nascido ou um lactente – aconteceu na realidade, e que nada veio para impedir a realização.

Sem dúvida, ninguém tem, neste caso preciso, nada a acusar, mas coletivamente, deixar-nos pensar que a criança é um ganso branco não induziria a não ter de tomar conhecimento de seus desejos incestuosos e assassinos? Não nos autorizaria dispensar-nos de fazer violência à sua violência?

Com efeito, em nossos tempos de mudança do laço social, o ar ambiente está para o igualitarismo, para a permutabilidade dos lugares, para a simetria dos estatutos, para a reciprocidade dos direitos, para a parentalidade fora da diferença dos sexos, para a guarda alternada... e, nesse contexto, em que todos os marcadores de ontem estão suspensos, encontrar sua orientação é freqüentemente difícil. Hoje, quem para sustentar que isso é da competência ainda do trabalho do pai, do educador, do professor, de forçar a criança, por vezes mesmo relutante, a aceitar um limite, a fazer seu um único lugar, aceitar uma situação? E quem para endossar o ódio da criança – a sua violência –, que, no entanto, apenas poderá emergir quando deverá constituir ato essa ferida que lhe vem do outro? Quem se dar conta de que o

traumático não está no limite que lhe é imposto, mas antes no fato de que convidá-la a evitar a proibição, ao invés de integrá-la, deixa-a sem recursos, abandonada por quem poderia indicar-lhe o caminho dos meios psíquicos que lhe permitiriam consentir no limite?

Somos, hoje, levados a acreditar que a criança não tem trabalho psíquico a realizar para integrar os parâmetros que lhe permitirão o acesso a uma vida social; assim, nos poupamos freqüentemente do dever de educá-la, e lhe poupamos de ter de controlar seus impulsos. Em geral, a entregamos a ela mesma e a deixamos tornar-se a presa da sua própria violência pulsional.

Estamos mesmo – como a propósito de nosso jovem assassino – em situação de não mais poder pensar que uma violência pudesse ocorrer diferentemente do resultado de uma violência à qual ele já tivesse assistido ou que ele tivesse sofrido. Talvez tenha sido o caso, mas seria desprezar o que mostra, no entanto, a mais simples observação clínica, ou seja, saber que a primeira violência que a criança encontra não é outra senão a que a habita intimamente, a que resulta desse conflito entre os seus desejos incestuosos e assassinos e a proibição que se opõe a eles. E que, nesse conflito, as possibilidades, que sejam o trabalho da cultura e a elaboração psíquica que vençam, são diretamente proporcionais à ajuda que a criança terá podido encontrar em sua família ou em seu primeiro ambiente.

Mas onde a família vai encontrar o apoio para fazer esse trabalho se o conjunto do discurso social deslegitima aqueles e aquelas que têm a possibilidade e o dever de vir em sua ajuda para construir suas primeiras regras? Onde um pai vai encontrar sua legitimidade de impedir e proibir se tudo vem dizer-lhe que amar é suficiente?

Ousaríamos pensar que o crime do nosso jovem assassino seria apenas o sintoma com o qual não queremos mais nos confrontar? Não querer saber nada da violência que habita uma criança não nos teria dispensado da tarefa de ter de enfrentá-la? Isso não nos permitiria nos aliviar de nossa própria violência? Vamos com isso satisfazer-nos em contabilizar as crianças-tiranas, em contar o número crescente de violências nas creches, em codificar as estatísticas de pais agredidos? A tragédia que acaba de ocorrer, o limite da idade que ela excede de forma ultrajante, não seria o preço que pagamos pelo fato de termos nos desembaraçado coletivamente da necessidade do que se chamou, durante séculos, a educação?

De maneira, para nós, completamente inesperada, este artigo teve sucesso de audiência. Isso nos surpreendeu mesmo porque podemos nos interrogar o que provocou entre nossos colegas tal unanimidade. Felizmente, algum leitor particularmente vigilante – rigoroso e amigável –, neste caso Yves Cartuyvels⁹, escreveu-nos, em resposta a esse artigo, com uma voz completamente dissonante. A seriedade da sua crítica autoriza-nos – com o seu acordo – a reproduzi-la, aqui, parcialmente.

... Uma palavra rápida para dizer-te mesmo assim da minha surpresa... crescente ao ler-te: concordo com a primeira tese (“a criança não é um ganso branco”, é um pequeno incestuoso e assassino em potencial, (...) que se enquadra bastante bem, de fato, com o que põe Freud em *Mal-estar na cultura*), em contrapartida, a segunda tese parece-me extremamente discutível, para não dizer mais, na medida em que ela se baseia em um caso

⁹ Yves Cartuyvels é jurista de formação e também professor nas Faculdades St. Louis, em Bruxelas.

específico – cujos antecedentes conhece-se mal, além disso, – para denunciar um fenômeno de cultura que seja, para dizer grosseiramente, o tema da perversão do laço social, que é central para ti. A indução que tu propões apresenta, em minha opinião, uma incompatibilidade lógica entre os dois momentos da tua argumentação: se, como tu dás a entender, a criança é estruturalmente capaz do pior ou é habitada por um desejo de morte tido diante de um lactente “rival”, é de todo tempo e de todos os lugares e isso não tem nada a ver com as mutações do laço social que denuncias. Poderíamos dizer que está bem além. E, de fato, esse desejo incestuoso e assassino da criancinha encontra-se em todos os tipos de famílias, inclusive naquelas onde as montagens normativas são mais clássicas do que naquelas que são recompostas sobre outros esquemas; e, sem dúvida, também encontraríamos, sem muita dificuldade, exemplos de dramas semelhantes em outras épocas, dominadas por outros modelos mais verticais de relações sociais (...). Em relação ao drama que se produziu, podemos, a meu ver, deduzir do caráter estrutural da pulsão que é necessário, para educar a criança, supervisioná-la desde pequena e, nesse caso, deixar só uma criança de três anos com um lactente é um sério risco. Mas, sem dúvida, não há grande coisa a mais. E não compreendo – no sentido lógico do termo – como, após ter sublinhado essa dimensão da estrutura, podemos fazer desse drama a ilustração de um fenômeno cultural de mutação do laço social, marcado pelo progresso do ódio ou da perversão como emblema crescente na estrutura social contemporânea (a tua segunda tese): se qualquer criança é um assassino em potencial, qual a relação com a guarda alternada – que, te confesso, colocada sob acusação generalizada, deixa-me pensativo –, com a homoparentalidade, a criança-tirana

(corremos o risco, aqui, de te compreender muito mal ...), a troca generalizada de lugares etc.? Ao contrário, tu aceitarias que, a partir de um drama semelhante sendo produzido numa família das mais clássicas, viéssemos denunciar a relação à norma asfixiante de um vínculo social disciplinar acontecendo na ordem das famílias? Compreendemos bem: não nego de forma alguma a pertinência das questões que tu colocas, ainda que nem sempre compartilhe com as tuas análises. Mas não vejo a ligação com o drama em questão: de meu lado, creio que temos, sobretudo aqui, um problema de um drama do social... e não penso que esse drama seja muito exemplar de uma mutação do laço social em seu conjunto (...)

Em todo caso, a posição é clara, e a tomamos como um convite a esclarecer mais o que pensamos poder sustentar do lado de uma interrogação sobre o futuro do ódio.

Yves Cartuyvels tem inteira razão ao invocar a eventualidade de um drama do social; tem razão de pensar que o ambiente dessa criança mostrava carências e que é, portanto, a pobreza afetivo-social do ambiente que deixou essa tragédia perpetrar-se. Tal caso em foco é completamente plausível, dado que é evidente que o menor trabalho da simbolização que encontramos nos meios desfavorecidos gera, às vezes, passagens ao ato e induz mais facilmente a comportamentos psicopatas.

Embora essa interpretação seja inteiramente legítima, uma outra leitura, certamente menos otimista, parece-nos, no entanto, merecer toda a atenção. Para apreendê-la o mais exatamente possível, devemos primeiro precisar o que entendemos, no contexto de mutação, pelo nosso laço social.

Uma crise de legitimidade

Um esclarecimento, primeiramente: o que Yves Cartuyvels chama de *nossa segunda tese* abrange certamente nossa leitura de uma mudança inédita na História, relativa à estrutura do laço social, mas nossa tese só visa a identificar com precisão a confusão que essa mudança arrisca provocar, neste caso, mas *neste caso apenas*, seria a uma espécie de perversão generalizada que deveríamos enfrentar. Não podemos ratificar que desses dois aspectos seja feita apenas uma única tese, ainda menos que a sua conjunção seja natural, pois é precisamente porque queremos fazer emergir essa dificuldade com a qual hoje nos confrontamos todos que nos forçamos a esse trabalho de discernimento.

Dito isso, a tese que apoiamos, com efeito, é a de uma mutação inédita do laço social que atinge as nossas sociedades tecnocientíficas avançadas, e na qual nós todos hoje somos conduzidos, quer saibamos disto ou não. Os sujeitos são para lá conduzidos, a título individual, certamente, mas é também o conjunto das nossas instituições, incluindo a família, que se mostra arrastado.

Para apoiar essa tese, partimos de um fato clínico aparentemente anódino, mas muito revelador do que poderia gerar essa mutação do laço social. Há uma vintena de anos apareceu para muitos pais uma dificuldade de dizer “não!” às suas crianças. O argumento que terminam, às vezes, por dar ao clínico para justificar essa dificuldade é que a sua criança corre o risco de não mais amá-los.

Esse sintoma tornou-se suficientemente freqüente para hoje ser identificado como ligado ao funcionamento do social, embora tenha sempre existido isoladamente. Não o interpretaremos como ligado a um declive da

autoridade – o que não faria simplesmente senão afastar para mais distante o problema – não mais do que como determinado pelo crescimento explosivo das solicitações ao consumo exercido por nossa sociedade, embora essas interpretações tenham toda sua pertinência. Leremos, em contrapartida, a extensão dessa dificuldade como a consequência de *uma crise inédita da legitimidade*. Não há, com efeito, vestígios na História de uma geração de pais que não reconhecem a legitimidade de poder – e mesmo de dever – proibir suas crianças. Hoje, como o sabemos, muitos pais sentem-se mais obrigados a estar em condições de poder, ao mesmo tempo que impotentes em não deixar fazer, a tal ponto que tivemos de inventar o *apoio à parentalidade*. De onde vem esta inversão?

Não se trata aqui das consequências de uma nova crise de legitimidade como se viu repetir na História, pois o inédito é que a crise que descrevemos atinge aos primeiros outros que se encarregam da criança – portanto do futuro sujeito –, àqueles que sempre foram protegidos ao longo das crises de legitimidade. Hoje se trata, entretanto, muito mais de uma *crise da legitimidade como tal*.

Notem primeiro que essa crise da legitimidade é congruente com o avanço da modernidade. Não é conveniente reclamar, mas sim agir. Na obra muito interessante, na qual porém contestaríamos vários aspectos, Jacques Rancière recorda, à sua maneira, quanto é este o traço que define a democracia, a saber, o fato de “que ela é propriamente este ingovernável sobre o que todo governo deve, definitivamente, descobrir-se fundado”¹⁰.

¹⁰ RANCIÈRE, J. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005, p. 57.

É necessário ressaltar que o passo da modernidade consiste principalmente em revelar que a legitimidade de ontem, na maior parte do tempo referida ao religioso, nada mais era do que uma aparência de legitimidade, uma ficção, e que o que é para ser visto de frente é o vazio que se escondia por trás de tal legitimidade. Esta tem que ser, então, inteiramente reinventada.

Se os pais de hoje têm dificuldade de dizer *não* a seus filhos, é em função de um atentado à própria estrutura que lhes deu a posição que ocupam; trata-se do fundamento, do lugar diferente sobre o qual podiam até hoje, espontaneamente, apoiar-se para assegurar seu trabalho de educação, que caiu por terra e que não tem mais representação no social. Ao nos referirmos ao que Freud e Lacan nos ensinaram, podemos afirmar, como fizemos anteriormente, que falar supõe sempre ter consentido em uma perda de gozo, em outras palavras, ter dado lugar ao vazio. A instalação desse vazio gera dois lugares diferentes: aquele de onde um fala e aquele de onde o outro escuta. Em francês corrente, escutar também pode ser sinônimo de obedecer. E tomar a palavra, implica comandar. É, portanto, por meio da fratura, da dissimetria irreduzível entre esses dois lugares, que esse vazio constitutivo continua a ser apreendido no cotidiano. Eis porque ontem, na maior parte do tempo, tomar conhecimento do vazio que habita a palavra se fazia pelo viés do encontro com aquele que ocupava o lugar do mestre. Conclui-se que, a partir dessa perda de gozo, ao considerar a existência do vazio, a criança estaria, primeiramente, constrangida pelo exterior, via seus primeiros outros; e em seguida, vinha o momento em que devia interiorizar esse constrangimento da condição humana, em outras palavras, subjetivá-lo.

Ora, até há pouco tempo, o trabalho que incumbia aos pais de fazerem a criança aceitar essa perda era natural, porque eles podiam se apoiar no fato de que o conjunto social tornava essa necessidade perceptível a cada um. O lugar diferente do chefe, reconhecido por todos, por exemplo, significava efetivamente que era a identificável legitimidade de um corte ao todo-gozo de um cada um. A esse respeito, o social, organizado conforme o modelo religioso, reconhecia, como sendo natural, um lugar de transcendência e figurava essa necessária subtração de gozo por meio do lugar de exceção – de Deus, do rei, do chefe, do pai – para impor, legitimamente, as proibições, a partir da justificação de uma diferença de lugares espontaneamente reconhecida por todos. Mas esse modelo foi abalado, progressivamente, tanto pelo discurso da ciência, quanto pelos progressos triunfantes da democracia, e hoje é declarado obsoleto com o advento do neoliberalismo. Recentemente, tudo se passa como se tivéssemos nos livrado não somente de qualquer transcendência, mas ao mesmo tempo, de qualquer transcendental. Não apenas de qualquer lugar de exceção, mas, no mesmo movimento, de qualquer diferença de lugares.

Este momento de liberação, no qual nos encontramos há uma ou duas dezenas de anos, é particularmente determinante, porque essa liberdade adquirida por cada um gera a possibilidade de uma grande confusão: estar liberado da forma como o constrangimento era presentificado ontem pode ser tomado como estar liberado de qualquer constrangimento.

Recordemos o que dizia Freud a esse respeito:

Quando uma comunidade humana sente agitar-se nela uma incitação à liberdade, aquilo pode responder a um movimento de revolta contra uma injustiça patente, tornar-se assim favorável a um novo progresso cultural e ficar compatível com ele. Mas aquilo pode ser também o efeito da persistência de um resto do individualismo indomado e formar então a base de tendências hostis à civilização.¹¹

Da mesma maneira, aliás, Hannah Arendt indicava:

Se retirarmos a autoridade da vida política e pública, isso pode querer dizer que doravante a responsabilidade pelos rumos do mundo é pedida a cada um. Mas isso pode também querer dizer que estamos negando, conscientemente ou não, as exigências do mundo e a sua necessidade de ordem; estamos rejeitando qualquer responsabilidade pelo mundo: tanto de dar ordens, como de obedecê-las.¹²

Mas essa liberação não gera anomia, porque doravante é outro regime simbólico que organiza o laço social. Para podermos apreender a estrutura dessa mutação, é preciso retornar aos paradoxos de Russell, na teoria dos conjuntos. Destacando “a classe das classes que não se pertencem elas mesmas”, o autor de *Principia Mathematica* enunciava um princípio de limitação interna à organização de um sistema simbólico. Ele destacava uma possibilidade de escolhas entre um sistema consistente e incompleto, ou um sistema completo e inconsistente. É necessário entender “consistência” no sentido matemático, ou seja, sem contradição lógica

¹¹ FREUD, S. *Das Unbehagen in der Kultur* (1930a). Em: *Studienausgabe*, v. IX., Frankfurt a. Main: Fisher Verlag, 1982, p. 226.

¹² ARENT, H. *La crise de la cultur*. Paris: Folio-Gallimard, 1972.

interna. Assim é, por exemplo, a frase bem conhecida segundo a qual “todos os cretenses são mentirosos”. Leva-se em conta que Epimênides, que a pronuncia, é ele mesmo um cretense, é necessário tirar a conclusão de que ele é mentiroso, mas então, qual valor, qual consistência tem ainda a frase que ele acaba de enunciar? Nesse último caso, ter em conta que Epimênides é cretense, conduz a dever declarar a fórmula inconsistente. Pelo contrário, não se colocando essa questão, tratando Epimênides como lugar de exceção, a formulação torna-se consistente, sem contradição lógica interna.

Em outros termos, o que esse tipo de paradoxo fez emergir é que tínhamos uma escolha a fazer entre dois regimes simbólicos, seja um conjunto consistente, mas que supunha incompletude, dado que um dos seus elementos devia ser excluído (Epimênides não pode ser mentiroso quando pronuncia a fórmula), seja um conjunto completo, mas, então, cravado de inconsistência, em outros termos, no qual verdades podem contradizer-se radicalmente (Epimênides é mentiroso de acordo com a fórmula, mas não é mentiroso quando a enuncia). Escolha forçada, portanto, entre incompletude e consistência por um lado ou completude e inconsistência por outro. A partir desses pressupostos lógicos, podemos sustentar que, liberando-nos da transcendência, tudo se passava como se tivéssemos passado a um regime simbólico do laço social, que se apresenta doravante como completo e inconsistente.

Mas a confusão pode então se fazer entre, por um lado, pensar estar doravante liberado de qualquer incompletude, de qualquer autoridade e por outro lado, apenas ter substituído a aparência da autoridade pela

aparência da completude; neste último caso, continuamos a ser forçados à incompletude, devido à nossa aptidão à fala, mesmo que não seja a mesma incompletude de ontem. Em contrapartida, se pensarmos-nos como liberados, doravante, de qualquer autoridade, de qualquer incompletude, não somente da transcendência, mas também do transcendental, não é difícil apreender que aqueles que compartilham dessa ilusão vão na mesma pegada ao crerem-se livres de qualquer diferença de lugares e, portanto, também, do vazio que essa diferença deixa entrever. Ao passo que, de fato, permanecemos, embora diferentemente, sempre confrontados com o vazio e com o ódio que somente esse último pode engendrar.

Em outros termos, participar dessa confusão provoca espontaneamente a deslegitimação do lugar de exceção que pode, portanto, ser declarado desvalorizado e, neste caso em questão, todos os que têm de prescrever a subtração de gozo como dado irreduzível da condição humana não sabem mais o que os autoriza a essa tarefa. Isso atinge, hoje, tanto os professores, os políticos como os pais. Com efeito, fora dessa legitimidade estes últimos não dispõem mais do que lhes permitia sustentar ser o endereçamento do ódio da geração seguinte e se encontram, então, forçados a se assegurar, primeiramente, do amor de seus filhos; eles não podem mais aceitar ser esse batente contra o qual a vaga deve vir regularmente confrontar-se para progressivamente apagar-se. Em contrapartida, devem, por exemplo, recorrer à negociação, ou mesmo à contratualização, para obter a legitimidade do lugar que permanece, no entanto, o seu.

Mas segue de maneira mais geral que a instituição familiar, que tinha o encargo da preparação das crianças para tomar seu lugar na vida social e os meios para assegurar essa tarefa via a legitimidade da diferença dos lugares geracionais, tornou-se o lugar de um amor recíproco e simétrico que não teria, doravante, mais nada a fornecer senão o clima necessário para o amadurecimento da criança percebido como espontâneo e deveria mesmo protegê-la tanto tempo quanto o necessário dos avatares e traumatismos gerados pela vida coletiva.

Pela primeira vez, portanto, na História, fraturou-se a solidariedade entre o funcionamento social e o da família, que se preparava para aí encontrar o seu lugar: doravante, a família vai proteger da sociedade. Em geral, uma outra consequência aparece: ao não mais ser forçada a se inscrever no social pelos seus primeiros outros, a criança encontra-se espontaneamente convidada a recusar o trabalho de subjetivação que a ordenava no mesmo movimento de renunciar a sua onipotência infantil e se separar de seus primeiros outros.

O destino pós-moderno do ódio

É aí, no que se convencionou chamar de pós-modernidade, que corremos o risco de prometer-nos um destino inesperado do ódio. Se este, como indicamos, pode apenas “normalmente” emergir quando os primeiros outros da criança vêm lhe significar que ela deve consentir na perda de todo-gozo, não encontrando um outro capaz de suportar o choque, ela não pode evoluir, nem se transformar, é deixada à sua própria trajetória de destruição, abandonada ao seu gozo.

Ora, os pais, se estão deslegitimados, se foram levados na confusão descrita, não se sentem mais capazes de absorver o choque, interrogam-se sobre o bem-fundado do que têm – ou não – para sustentar. Em meio a essa hesitação, a esse “risco excessivo” na máquina, o encontro não tem, geralmente, mais lugar: o pai se esquia do ódio da criança ou subtrai-se, evitando sistematicamente o conflito. Nesse caso, não encontrando mais a direção para seu ódio, o jovem não se confronta mais com outro que, antes dele, já havia podido se confrontar com ele (o ódio); conseqüentemente, não recebe mais o testemunho de que é possível transformar seu ódio em outra coisa.

E quando, na geração seguinte, este mesmo jovem que não terá sido conduzido a metabolizar o seu ódio, será confrontado com o ódio de seus próprios filhos, ele ficará como de frente a uma tarefa cega, uma zona branca, incapaz, por sua vez, de suportar ser o endereçamento do ódio, não encontrando outra saída a não ser recusá-lo. Sustentamos que é naquele ou naquela em quem poderia observar-se o desaparecimento dessa precaução, até então evidente, no entanto, que consiste em não deixar um recém-nascido sozinho com uma outra criança mais velha.

Aí está porque podemos seguir perfeitamente o nosso interlocutor, quando nos faz observar que desde sempre “a criança é estruturalmente capaz do pior ou é habitada por um desejo de morte tido diante de um lactente ‘rival’”, mas, contrariamente à sua posição, aquilo poderia não ter nada a ver com “a mutação do laço social”. Com efeito, é o que queremos ressaltar com nosso desenvolvimento: contrariamente ao que sempre pensamos até agora, as razões de história individual não

são as únicas em condições de dar conta de tais passagens ao ato. Isso continua a ser certamente verdadeiro, mas pode também se tratar de outra coisa, a saber, os efeitos que a estrutura do social que, ontem, legitimava os pais a fazerem o trabalho de forçar a criança a tornar seu esse constrangimento, hoje não torna essas obrigações nem perceptíveis e nem mais pregnantas. Assim, os efeitos dessa crise da legitimidade, que evocamos, poderiam atingir a construção da subjetividade. Simplesmente porque a legitimidade de ontem não tem mais continuidade, e nós ainda não nos aplicamos em reconstituir uma que daria um lugar mais justo à negatividade que nos constitui.

Conseqüentemente, tudo se passa como se o “tratamento” coletivo do ódio não fosse mais tarefa do discurso social. Na falta de poder se apoiar sobre um discurso social que os valida, os que têm a tarefa de prescrever uma necessária perda de gozo não encontram mais justificação para sustentar o lugar que devem, no entanto, ocupar; trata-se, nesse caso, certamente, da sua própria incapacidade, mas também, e sobretudo, da conseqüência do abandono, no qual são deixados, pelas modalidades atuais do laço social.

Esse mecanismo vem, assim, induzir uma flutuação no tratamento coletivo do gozo do ódio, e tem efeitos no trabalho de civilização: é essa entropia que abre a via – o que, por si só, já é uma prova daquilo que é afirmado aqui – que é necessário chamar de *reparentalização*. Esta pode fazer-se com precisão apenas após ter identificado de onde vinha a desparentalização e não pode satisfazer-se com uma chamada reiterada às competências parentais.

**Um volta pelo cinema:
*De tanto bater, meu coração parou***

Digamos simplesmente que tal poderia ser o destino comum – a esse respeito, menos invejável do que parece – do sujeito contemporâneo, pós-moderno, supostamente autônomo, desembaraçado de qualquer heteronomia. Deixando-o crer em uma autonomia imediatamente adquirida, dando-lhe a ilusão de que ele não teria mais de liberar-se de constrangimentos por outros, irreduzíveis, permitindo-lhe correr o risco da incontornável alienação prévia a qualquer trabalho de separação que exige a autonomia, seria como lhe permitir fazer a economia do tratamento de seu ódio. Trabalho, então, para ele, de acertar a pontaria, o que só pode fazer com o tributo pago à lei da espécie, a saber, uma carga para a subjetivação ainda mais pesada por não ter sido efetuada em tempo útil, e o sujeito terá de fazer essa renúncia por sua própria conta, sem, portanto, a ajuda dos outros para apoiá-lo na alteridade.

Um filme recente de Jacques Audiard, *De tanto bater, meu coração parou*, situa bem a dificuldade de tal sujeito exposto a ter que regular, por ele mesmo, o ódio que o habita. Tom está na imobiliária, gerente de bens, administrador de expulsões truculentas. Seu pai – interpretado admiravelmente por Niels Arestrup – é um pai amigo e vadio: pergunta a seu filho o que ele pensa de sua nova conquista, sabendo que isso não se pergunta, mas interroga-lhe mesmo assim, ele disputa de maneira viciada e provoca seu filho até propor a ele “acertar” suas contas, no sentido próprio do termo, ou seja, bater naqueles a quem não pode mais submeter, simplesmente porque ele não tem mais força para bater; numa palavra, esse pai não é um pai, porque a diferença dos lugares e das gerações

que lhe cabe sustentar está enfraquecida, anulada em favor de uma assistência mútua, de uma colaboração, de uma cumplicidade, de uma seqüência de arranjos. Tom obedece, executa os contratos do pai e irá até pedir à sua nova amante (Emmanuelle Devos), que nesse meio tempo já o tinha deixado, para voltar, por meio de pagamento, à cabeceira desse pai para velá-lo e vigiá-lo. Isso transpira acordos de todos os tipos, combinações mafiosas. Por esse encontro que não se deu com o pai – e, portanto, também com a alteridade –, e antes mesmo por essa ausência (porque não havia aqui manifestamente inscrição no endereçamento paterno), Tom (o ator Roman Duris atuando, aqui, maravilhosamente) paga um preço altíssimo: o ódio o habita e sabe apenas odiar, e o fato de encontrar um semblante de satisfação nas combinações de todos os tipos não o alivia de nada, não o acalma, pelo contrário, aquilo o atravanca, o embaraça, pesa, o obstrui, o atrapalha, o confunde. Até seu corpo trinca, não pára de ficar agitado, selvagem, não tendo lugar, trêmulo, como se estivesse infatigavelmente febril.

Um dia, aleatoriamente, em uma de suas fraudes, ele revê o velho professor de sua finada mãe, outrora um pianista famoso. Este lembra a Tom que ele era uma criança dotada para o instrumento e o convida a vir fazer uma audição. O herói do filme encontra um mestre – por último, um lugar de endereçamento – que lhe acena, que o chama a uma vocação; ele salta sobre a oportunidade de reatar com a linhagem materna, mas também de medir-se com o constrangimento, com o limite, da partitura musical. Lá, onde o encontro por meio pai não ocorreu, ele vai refazer a tentativa pela via da mãe, mas confrontando-se com o rigor da lei, por intermédio do rigor da partitura musical. Nova possibilidade para o

sujeito distinguir entre a submissão ao constrangimento para desejar e a submissão ao constrangimento para fazer gozar o outro. Isso graças à sua professora de piano, uma chinesa recentemente chegada a Paris que não fala francês, mas que não se impedirá de proferir impropérios em chinês, quando seu aluno quiser recusar as exigências da partitura, à qual ele mesmo se impôs. Essa língua estrangeira não significa, sem dúvida, nada para a possibilidade dessa troca. O que não pôde ocorrer na língua de Tom pode ocorrer na música, com a ajuda de alguém que não pode realizar trocas com ele por palavras, mas apenas por gestos do corpo e pela referência às exigências da escrita musical. Guardemos, no entanto, presente em nossa mente essa raiva que o anima quando, de frente para esse piano que escolheu, ele parece não tolerar aquilo que ele mesmo se obrigou.

Refazer o ensaio e desta vez ter êxito, inscrever-se na língua do outro, aceitar as regras e os limites, encontrar, portanto, conseqüentemente para seu ódio uma via de saída, não mais contar com o pai que de qualquer modo não está lá, contar apenas consigo mesmo para fazer o trabalho que, até lá, sempre foi evitado, ajudar-se por meio de quem lhe presta seu convite (o professor de sua mãe) e o seu rigor (a professora de piano), mas, mesmo assim, não poder contar com suas próprias forças para içar-se à altura de uma inscrição na lei comum a todos e se limpar dos ilegítimos gozos mafiosos nos quais ele afogava seus dias: tal é o desafio. O resultado acontece, Tom chega lá, mas não sem perder todos os que não compreendem nada do trajeto que ele se impõe (seus amigos e cúmplices de extorsão), não sem ter de impor-se a permanecer no lugar, sentado em sua cadeira em frente ao piano, não sem estar a confrontar-se com os seus demônios enraivecidos, não

sem fazer violência ao ódio que o habita, forçá-lo, constrangê-lo, fazê-lo entrar nos trilhos, que são as teclas pretas e brancas. Essa força do corpo é ele que deve assegurar, dado que ninguém quis fazê-lo, no seu tempo, para ele. Aliás, é apenas uma força, é também a única maneira que lhe resta de humanizar seu ódio, de domesticar sua violência pulsional – de *homesticá-la*, teria sugerido, sem dúvida, Lacan –, de acariciá-la, de amaciá-la, em uma palavra, de civilizá-la.

Mas, não é necessário deixar-nos deslumbrar por essa prova de correção: a tentativa é certamente feliz, mas o sucesso para tanto não está assegurado. A sua audição não ocorrerá como ele esperava. A razão aparente é a noite agitada que ele acabou de passar devido a seus antigos assistentes fraudadores, mas, sobretudo, porque a abertura da nova via ainda está longe de ter sido suficientemente realizada. Se durante os primeiros trinta anos da sua existência o gozo de Tom organizou-se de acordo com a via do gozo do ódio, alterar o seu curso seria como alterar o leito de um rio, um trabalho hercúleo que ele deverá repetir no dia-a-dia, de modo que, progressivamente, ele renuncie a esse gozo, e que uma outra maneira de gozar possa abrir uma via; e é necessário ainda saber que mesmo que ele consiga, mesmo que seja possível inscrever a sua existência diferentemente, essa nova construção continuará a ser frágil e nunca terá a estabilidade de uma construção que fosse feita no momento oportuno.

Essa fragilidade será o preço a pagar para o sujeito que quer se recolocar em ordem, ainda que demasiado atrasado, por assim dizer. Mesmo se, enfim, ele chegar a se colocar em ordem. Certamente, o ódio de Tom terá encontrado nesse trajeto, via música, uma outra via, ele terá se atenuado no consentimento que ele terá enfim

concordado em extremo, e com a necessidade de inscrever para ele mesmo esta subtração irreduzível; claro que o efeito de sua confrontação com a lei dos *trumains* via piano e com um outro – neste caso, uma – para ajudá-lo, aí terá o efeito de fazer-lhe aceitar o que até aí ele tinha podido evitar. No entanto, os acontecimentos da vida – o assassinato de seu pai por um malfeitor russo que o filho havia identificado como demasiado forte para ele e o encontro fortuito, dois anos mais tarde, com o assassino de seu pai – o farão imediatamente deslizar novamente para seu gozo de antigamente e o conduzirão, em linha reta, a realizar a vingança e a gozar novamente de seu ódio. É verdade que, desta vez, no entanto, ele não cruzará a proibição do assassinato, mas, precisamente, após ter batido sem limites, após ter quase castrado seu adversário, será durante vários segundos que Tom hesitará em pressionar o gatilho, seu corpo inteiro tremendo em função do trabalho psíquico que ele terá de realizar para não se render ao gozo de matar o assassino de seu pai, mas também, evidentemente, por deslocamento, seu pai.

Todo seu ganho psíquico certamente está aí, nesta proibição do assassinato que doravante é capaz de sustentar; é um lucro, certamente enorme, mas do qual podemos, ao mesmo tempo, perceber a fraqueza. Porque é necessário também estimar o custo da operação, da reordenação do excesso de atraso. Primeiro, porque não é tão freqüente que essa correção possa ocorrer, porque, na maior parte do tempo, quando um sujeito, desde a primeira infância, se construiu sem dever dar lugar à alteridade nele, constitui-se uma imunidade em relação a qualquer confrontação com o Outro. Essa imunidade que corre o risco, sobretudo, de torná-lo capaz de perpetuar, incessantemente, a evitação, e até que a morte sobrevenha.

Queremos dizer que, neste caso em foco, para além das aparências, o sujeito corre o risco de encontrar a morte real antes da alteridade. Em seguida, supondo mesmo que ele tente, ou mesmo tenha êxito na prova de correção – em outros termos, no melhor dos casos –, esse trabalho exigirá de tal sujeito um importante trabalho de renúncia, mas não garantirá, de modo algum, não descer novamente, de um só golpe, por ocasião de tal ou de tal outro acontecimento, todos os degraus que tivesse chegado a escalar. Com efeito, por não ter consentido que os outros – os seus primeiros outros – inscrevessem em tempo hábil, ou seja, fora do seu alcance, a alteridade nele, só lhe deixa a saída de ter ele mesmo de inscrevê-la, o que assinala efetivamente o insolúvel paradoxo, dado que o próprio da alteridade é que ela não pode ser dependente unicamente do sujeito.

Este ponto merece ser amplamente sublinhado porque diz, à sua maneira, o que já escrevia Kant em seu *Tratado de pedagogia* quando afirmava:

A disciplina submete o homem às leis da humanidade, e começa a fazer-lhe sentir o constrangimento das leis. Mas isto deve acontecer cedo. Não há pessoa que, negligenciada em sua juventude, não seja capaz de perceber, na idade madura, no que ela foi negligenciada, quer na disciplina, quer na cultura [porque se pode chamar assim a instrução]. Aquele que não é cultivado é bruto; o que não é disciplinado é selvagem. A falta de disciplina é um mal pior do que o defeito de cultura, porque este pode ainda reparar-se mais tarde, ao passo que não se pode mais caçar a selvageria e corrigir um defeito de disciplina.¹³

¹³ KANT, I. *Tratado de pedagogia* (1776). Paris: Hachette, 1981.

Aproveitemos essa recordação para emitir nossa objeção. Se qualquer cultura ambiente dá a entender que essa disciplina não é mais necessária, é provável, então, que, contrariamente ao que dizia Kant, o sujeito em idade madura não será mesmo mais capaz de perceber em que ele foi negligenciado. Sustentamos que é isso exatamente o que ocorre com o sujeito de nossa pós-modernidade.

O que a história de Tom – exemplo paradigmático – dá a entender, precisamente bem, é a dificuldade na qual é deixado o sujeito quando ele não tem outra solução a não ser ter de se disciplinar por ele mesmo. O fato que ele quisesse alcançar isso aos trinta anos é certamente determinante e deve ter seu crédito, mas essa diligência tardia mostra uma ausência que está distante de não ter consequências. Com efeito, se a alteridade for imposta à criança à medida que ela se constrói, ela está e permanecerá no centro de sua subjetividade, ao mesmo tempo em que fora do seu alcance, ao passo que se cabe a ela integrá-la mais tarde, ela não conseguirá – na melhor das hipóteses – por não depender de sua boa vontade.

Tal é o desafio: no primeiro dos exemplos, a intervenção dos primeiros outros junto à criança retira-lhe das mãos o reconhecimento da alteridade, e a obriga a renunciar a gozar de seu ódio; o efeito da operação assim efetuada é essa inscrição nela da alteridade que não é mais tributária de sua boa vontade precisamente, mas apoiada em quem fez o trabalho para ela. Esses poderão, portanto, desde logo, desaparecer, porque as marcas e os vestígios do corte, ao qual eles obrigaram à criança, continuarão a ser irreversivelmente acessíveis para ela. Ao passo que, no segundo exemplo, essa operação poderá sempre pretender à reversibilidade, da volta para trás, ao apagamento, dado que a inscrição revela-se, aqui, residindo, inteiramente, no poder do sujeito.

A raiva de Tom, na frente de seu piano, quando parece não tolerar o fato de ver-se obrigado por ele mesmo, podemos interpretá-la, assim, como o resultado do antagonismo interno pelo qual ele é tomado: é o sintoma de que a reversibilidade é sempre possível. Não é mais o ódio contra o que lhe é forçado, é a raiva de ter de se impor essa via que ele mesmo escolheu e, para isso, ter de renunciar àquela que, até aquele momento, era a sua. É o que ele quer e, no mesmo movimento, ele não quer. A sua raiva resulta desse antagonismo que nele é agora a obrigação de resolver, mas o que quer que ele sustente como escolha, o preço é exorbitante, à altura de como, até aí, ele tinha evitado pagá-lo. Com efeito, o peso da clivagem está agora inteiramente sobre os seus ombros, e, ainda que o outro possa ajudá-lo, não poderá servir-lhe de nenhum socorro para decidir sobre a saída que ele dará a si mesmo. É, portanto, também, a raiva de ser abandonado a si mesmo. Até lá, ele tinha podido evitar separar-se, é necessário agora que ele se arranque!

É assim que é preciso entender a expressão hoje corrente entre os jovens para dizer que vão embora, que deixam a noite ou o grupo: “me arranco”? Preço desse retorno que vemos, por exemplo, no filme *8 Mile*, em que o cantor de rap Eminem deve, para sair da lama, “se arrancar”, quando, em seu trajeto, deve fazer sozinho o trabalho de se manter à distância de sua mãe (por exemplo, quando ela tenta fazer seu filho de confidente da sua dificuldade de gozar com o seu companheiro do momento). É assim que deve ser entendida essa inversão inédita da dor da separação, quando da primeira colocação da criança na escola maternal, como o afirmam numerosos testemunhos, que hoje a novidade é que não são mais as crianças que choram, mas os pais?

Retorno no ódio

Certamente, tudo isso pode ser negado e, com o apoio de estatísticas, não haveria nenhuma dificuldade para desacreditar o que alguns chamarão de nossa nostalgia atijada. Não entraremos aqui neste debate, simplesmente porque devemos constatar que atualmente nenhuma constatação pode ser feita sem que imediatamente seja objetada a constatação inversa. Está no ar de nosso tempo exigir a pluralidade de opiniões, e tanto melhor se a necessidade de se fazer um julgamento forçado doravante, levando-se em conta um conjunto de opiniões e de pareceres de especialistas; mas, ao mesmo tempo, é necessário efetivamente constatar que a pluralidade das maneiras de pensar tem freqüentemente como efeito provocar a paralisia de todo julgamento que poderia ter conseqüências. Ora, é este último, único – um julgamento que provoca conseqüências – que, no risco de se enganar, veicula com ele esse vazio que evocamos, e é surpreendente ver o desaparecimento desse vazio que carrega de imediato a inconseqüência dos saberes que, bem freqüentemente, caracteriza-nos. Portanto, suportamos mais dar ouvidos às pessoas que trabalham nas primeiras linhas e que fazem parte da desordem diante do aumento da violência em crianças cada vez mais jovens, de suas inquietações, de sua impotência por não dispor de respostas realmente à altura dos desafios. É uma aposta, é talvez o limite do nosso propósito, mas o sustentamos.

Com efeito, esse laço social que amarra os sujeitos da pós-modernidade, esse laço social em que cada um pode e deve mesmo se pensar autônomo, liberado de qualquer dívida em relação ao transcendental, em que a

perda necessária para fundar o coletivo não está mais colocada, em todo caso, não é mais claramente visível, esse laço social nos deixa crer – mesmo sem deliberadamente o querer – que estava, enfim, suprimido o obstáculo que impedia o acesso à satisfação completa, ao gozo do imediato, ao tudo possível. Tal balanço e a confusão que se seguem estão distantes de não terem consequências.

De fato, esse vazio irreduzível que habita cada uma de nossas falas, essa ausência que recheia nossa presença é vista como se ela mesma se tornasse obsoleta. O que doravante impõe-se como o que deve ser é, pelo contrário, a possibilidade de pôr a mão sobre a coisa, o controle completo, a organização totalmente eficaz. Paradoxalmente, segue-se uma inversão de dimensão: o que se torna então opróbrio à nossa autonomia vindoura, violência contra nossos possíveis sem limite, ferida narcísica à nossa onipotência, enfim revelada a nós mesmos, é a insatisfação, o malogro, o fracasso.

É necessário, portanto, surpreender-nos que daí o nosso discurso social revela-se intolerante em relação à falha, ao hiato, à exceção, ao interstício, à fenda, ao racha, ao corte... Todas essas palavras que precisamente designam “o que não cola”, o que não faz relação, o que não é recíproco, o que não se comunica, o que resiste, o que escapa, o que no espelho o sujeito nunca vê dele, o que ultrapassa a imagem, o que está aquém – ou além – do simétrico, da paridade, da igualdade. Dito de outra forma, o que Lacan chamou o real. Tudo isto nos aparece hoje como incongruente, ofensa a nossas competências, traumatismo a ser limpo com esponja, ferida da qual é necessário se curar, doença vergonhosa, déficit a preencher, vazio a esvaziar...

Devido a esse balanço, a essa catástrofe, como se diz na teoria de mesmo nome, tudo tem o traço da falta inscrita na condição humana, não encontra mais o seu lugar. Em contrapartida, mas certamente no mesmo movimento do novo politicamente correto, a atmosfera atual prescreve o igualitarismo, a simetria dos lugares, a reciprocidade dos direitos, a parentalidade, em outros termos, um parentesco liberado da diferença dos sexos, da alternância da guarda das crianças em caso de separação ou de divórcio dos pais, da igualdade dos gêneros, da equivalência das gerações, etc.

Para ainda responder a nosso questionador, não se deve entender aqui que contra-indicamos a guarda alternada em si, mas, sim, que nos opomos à sua prescrição generalizada e prevalente, pois ela assinala e ratifica essa mudança de norma. Daí também há a possibilidade de se levar em conta o caso a caso, entretanto, sempre necessário, do que a possibilidade de poder regular a questão de outra maneira que não na paridade e na simetria que se encontram evacuadas.

Esse movimento que literalmente nos leva, mesmo se muitos continuam vigilantes às aberrações às quais ele nos arrasta, é necessário localizar o que ele produz. Com efeito, se a dissimetria, o incomunicável, o vazio que nos faz falar (que o psicanalista chama o real), não tem mais lugar no discurso do coletivo (isso tanto mais que o liberalismo desenfreado e a sociedade dita de mercado fazem oferta concreta para nos distrair cada vez mais), de que maneira ainda tratar coletivamente o gozo do ódio, como impor-nos a achar-lhe um outro destino diferente de sua realização? Como ainda prescrever que no jogo do desejo é necessário perder para poder ganhar?

Certamente a afirmação poderá parecer excessiva, a contaminação não atingiu o conjunto do discurso, restam lugares nos quais não se usa a avareza sobre as diferenças e as assimetrias, e não é porque chamamos doravante o professor de um acompanhador de saber que ele perde todo o crédito aos olhos do aluno; certamente, há ainda pais que são capazes de dizer “não” a seus filhos, que não choram quando colocam seu filho pela primeira vez na escola; certamente, encontramos juízes que sempre assumem as suas responsabilidades... e, muito felizmente, aliás... Isso não impede que hoje a confusão seja grande e que se trate sempre de nos dar a tarefa de transmitir de uma geração para a outra o que constitui os traços da condição humana, trata-se também de perceber que, em tal contexto, somos, antes de tudo, induzidos a crer que a criança não tem trabalho psíquico a realizar, para integrar o que irá permitir-lhe o acesso a uma vida social. Fazendo isto, ratificamos a deslegitimação que leva uma quantidade de responsáveis a não mais assumirem ser o endereço do ódio da geração seguinte. Na média, não será mais feito o trabalho que consiste em *transformar individual e coletivamente as tendências assassinas tanto quanto se possa fazê-lo*.

É neste caso, e neste caso somente, entretanto, onde vários sinais indicam a atualidade, que nós nos autorizamos a interrogar: qual futuro para o ódio?

Referências

- BADIOU, A. *Le siècle*. Paris: Seuil, 2005.
- CHAILLOU, P. *La violence des jeunes*. Paris: Gallimard, 1996.
- ENRIQUEZ, M. *Aux carrefours de la haine*. Paris: EPI, 1984.
- FINE, A.; NAYROU, F.; PRAGIER, G. *La haine, haine de soi, haine de l'autre, haine dans la culture*. Paris: PUF, 2005.
- FORGET, J.-M. *L'adolescent face à ses actes ... et aux autres*. Ramonville Saint-Agne: Erès, 2005.
- GAUCHET, M. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- GAUCHET, M. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.
- LEBRUN, J.-P. *Um mundo sem limites*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- LEBRUN, J.-P. Incidences de la mutation du lien social sur l'éducation. *Le Débat*, Paris, n. 132, p. 151-176, nov./dez. 2004 (numéro dedicado à criança-problema).
- LEBRUN, J.-P.; VOLCKRICK, E. (org.) *Avons-nous encore besoin d'un tiers?* Ramonville Saint-Agne: Erès, 2005.
- MELMAN, CH. *O homem sem gravidade*. Entrevistas por J.-P. Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

A DISTINÇÃO DOS TERCEIROS

Quantas vezes não ouvimos falar, hoje em dia, que seria necessário que alguma coisa ou alguém desempenhasse o papel do terceiro! Que em determinada situação, falta a terceiridade! Que não há terceiros suficientes! Que o contrato deverá desempenhar o papel do terceiro ou, ao contrário, que não poderá fazê-lo! Que hoje em dia, o Terceiro acabou. Que há meios de haver terceiros que não passem, necessariamente, pela referência dos pais fundadores. Que a mediação permite fazer terceiros. E no mesmo pensamento, o Édipo ajudando, quantas vezes não ouvimos nas equipes educativas afirmações de que, felizmente, tal mãe tem o seu trabalho, pois é este último que faz o papel do terceiro.

Aqui e ali, quando se pergunta nos bastidores da psicanálise – o que, aliás, fizemos a um grupo de psicólogos em formação – o que era entendido como terceiro, foi respondido: o que introduz a separação; o elemento externo a uma relação, que permite a ventilação, a abertura, o que permite encontrar a boa distância e, por conseguinte, escapar do fusional; é um outro outro; o que permite sair da relação em espelho, do imaginário; o que cria um vínculo na relação entre dois interlocutores, o que organiza a perspectiva, o que significa o perigo, também, porque implica a perda, o que permite avançar, o que introduz o simbólico, o que representa a Lei; é simplesmente a posição do pai entre a mãe e a criança...

Inútil precisar que todos esses terceiros evocados não são necessariamente da mesma natureza, e que esse termo está, portanto, longe de ter uma definição unívoca e compartilhada por todos. Convém, então, primeiramente, distinguir suas diferentes significações. A começar, pela que remete ao que se fala do terceiro com relação à sociedade.

1. O terceiro social

Não há como negar que os modos de regulação social de outrora não mais funcionam da mesma maneira que, anteriormente, em nossas sociedades industriais, chamadas, por alguns, de pós-modernas¹. A referência à norma espontaneamente admitida e reconhecida, a um pai comum a todos, ao ideal implicitamente compartilhado, à hierarquia veiculada pela tradição, que as gerações se encarregavam de transmitir. Ou seja, aquilo que alguns chamam, de bom grado, de o Terceiro (que convém a partir daqui escrever com maiúscula), pode-se dizer, está, hoje em dia, no mínimo, sendo seriamente questionado. Para alguns, o tal Terceiro está ultrapassado, em desuso, e, para outros, ele está completamente obsoleto.

De fato, encontramos-nos em uma sociedade que se pensa, antes de tudo, como uma sociedade pluralista, que deve evocar referências múltiplas, que variam em função de determinados sujeitos, ou em função das modalidades de seus reagrupamentos e que almeja levar em conta as

¹ Não está no âmbito deste texto discutir o valor dessa denominação supostamente controlada. Digamos simplesmente que o seu uso mereceria um exame sério, pois as implicações que ele veicula não faltam. Utilizaremos aqui o adjetivo pós-moderno para designar somente o período atual da modernidade.

diferenças, por exemplo, culturais, respeitando-as, sobretudo se forem minoritárias. Em tal contexto, referir-se a esse Terceiro leva de imediato a uma aspiração centralizadora, pouco compatível com esse pluralismo, a uma hierarquia, que obriga ao silêncio o que não se enquadra em suas normas, de um coletivo que não respeita as singularidades dos que o habitam. Todo o desafio parece, atualmente, chegar a construir normas em função das situações, pelos próprios protagonistas, e levando-se em conta as diversidades que constituem a convivência. Portanto, o que ontem chamavam de o Terceiro perdeu seu direito à maiúscula e passou a ser fantasiado com letra minúscula, significando precisamente que não é mais um dado prévio, ao contrário, ele precisa ser construído e elaborado em função de circunstâncias concretas.

Se o questionamento da própria existência do Terceiro pode e deve ser ouvido na evolução da modernidade, devemos desde já observar que a desconfiança que passamos a ter com relação a ele encontra certamente sua justificação nos abusos de autoridade que foram feitos – e ainda o são – em seu nome. Os massacres, as destruições, as espoliações diversas, as inquisições, as injustiças notórias nunca deixaram de existir na História e corroboram essa leitura. Foi sempre em nome de um Terceiro que a repressão e a tirania se organizaram, e verifica-se que se torna muito difícil ocupar o seu lugar sem que o locatário venha a abusar dele, em benefício de seu próprio gozo.

Do mesmo modo, e sem que precisemos invocar catástrofes tão notórias, é evidente que, da crônica da escola caserna da primeira metade do século XX até a educação rígida sob a evidente autoridade paterna, da manutenção das mulheres no silêncio e na ignorância à

repressão do sexual, da obediência cega ao comando absurdo à exigência absoluta de uma obediência servil, fatos de sociedade não faltam para demonstrar a profunda extinção do singular que autorizou a adesão coletiva à figura de um Terceiro. Tudo isso seria o suficiente para justificar o movimento de democracia que, amplificando-se até nós, terminou por poder, se não nos desembaraçar, pelo menos, e em todo o caso, permitiu-nos tornar relativa a legitimidade de tal instância.

Notemos, aliás, que a psicanálise ajudou, sem dúvida, nesse percurso, dado que sua influência aparece, sensivelmente, até na extensão ao vocabulário, comumente usado, do termo “terceiro”. Estamos, com efeito, no direito de nos interrogarmos sobre até que ponto a psicanálise não contribuiu para fazer emergir essa noção de terceiro, ao vulgarizar a pertinência do cenário edipiano.

Observemos, também, que os avatares concretos de nossa História deixam inteira a pergunta de se saber se aquele que encarnava essa instância do Terceiro – o Rei, o tirano, o chefe da horda, o pai etc. – não era senão um entre os outros que se satisfazia em ocupar somente o lugar da exceção e, portanto, pelo mesmo ato, ele mesmo estava sujeito à Lei ou se, ao contrário, o fato de ocupar esse lugar lhe permitia escapar da Lei, fazendo-o se tornar, por esse mesmo fato, no sentido próprio do termo, um fora-da-Lei. Nenhuma dúvida, mais ainda, quando um novo passo foi transposto, ainda uma vez mais, com a catástrofe maior do século XX, a do nazismo e da Shoah, que pode, evidentemente, ser interpretada como o resultado da submissão cega a uma hierarquia à qual poucos foram capazes de se opor e que levou o conjunto de uma sociedade à sua perda, passando pelo extermínio

“cientificamente programado” de seis milhões de indivíduos, declarados arbitrariamente sub-homens. Convenhamos que o sistema do Terceiro – e o respeito à autoridade claramente identificada em todos que sempre o manteve – não impediu a produção do pior dos horrores e, por causa disto, sem dúvida, perdeu credibilidade. O Terceiro não nos impediu de deixar que fizéssemos com que o pior acontecesse.

Em suma, o Terceiro fundador, lugar de referência, de origem e simultaneamente de autoridade, a que podíamos de maneira espontânea nos endereçar, não existiria mais. E, ao se fazer o balanço de sua existência histórica, por seu falecimento, não se justifica nenhuma nostalgia.

Mas, inversamente, talvez não devamos subestimar a dificuldade em que podem encontrar-se aqueles que exigem hoje, e com todo o direito, o respeito ao pluralismo: pois, no caso em questão, como produzir, ainda, a unidade da sociedade? Que estatuto é dado à norma se esta é secreta pelos próprios intervenientes? Não há risco de ver desaparecer toda a legitimidade de poder se referir ao terceiro, uma vez que este é inteiramente dependente daqueles que o elaboraram? E mesmo se tal norma fosse reconhecida como transcendente aos protagonistas, de que lugar velar por seu respeito? Quem, por escapar, nem que seja momentaneamente ao ser aquele que a estabeleceu e, portanto, ao ser o dito fora-da-lei, poderia gozar de mim? A que justiça referir-se quando há concepções de justiça diferenciadas e plurais? Libertando-nos do Terceiro, nos liberamos do lugar da exceção ou de quem ocupava esse lugar? E o terceiro – com minúscula – que estamos quase em condições de fazer emergir a partir dos próprios protagonistas, está e em

condições de realmente constituir um terceiro para além de um puro e simples acordo amigável, nem que fosse um contrato? Esse pequeno terceiro não supõe sempre, afinal de contas, continuar a referir-se a um outro terceiro para poder dispor da eficácia necessária para a realização de um projeto qualquer? Mas, neste caso, o que distingue este terceiro sempre presente, mesmo que fosse virtualmente, para além dos interlocutores, do Terceiro de ontem?

Hoje, com frequência, será respondido, que a apreensão do terceiro pode ser apenas pragmática, não exigindo nenhuma substancialidade inamovível, tal qual a do Terceiro de ontem. Assim, para retomar a tensão que atravessou nosso grupo de trabalho sobre o Terceiro, alguns apelaram aos trabalhos de Boltanski e de Thevenot², não somente para argumentar sobre o desaparecimento do Terceiro, mas também para ressaltar, para confirmar que podíamos nos abster de tal Referência. Os que apoiavam tal posição indicavam, para tanto, somente o dispositivo pragmático de elaboração da norma, sendo suficiente para inscrever o terceiro e a referência. Alguns, não obstante, liam as concepções, não somente de Hobbes, mas igualmente as de Heidegger, Lacan e Gauchet, como edifícios teóricos certamente sofisticados, mas onde, no fim das contas, encontrava-se a mesma figura do Terceiro que se perseguia.

Nós mesmos, no entanto, sem recusarmos os fundamentos do desaparecimento coletivo do Terceiro, continuamos a pensar que é necessário traçar uma terceira via: essa deverá reconhecer a necessidade do que nós chamamos de um terceiro lógico para distingui-lo do Terceiro

² BOLTANSKI, L.; THEVENOT, L. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

substancial, mas também para distingui-lo, no mesmo movimento, de um Terceiro que os sujeitos poderiam pensar construir apenas a partir deles mesmos e do qual poderiam se considerar, a partir disso, os proprietários.

A nosso ver, uma terceiridade não pode, com efeito, ser compreendida somente como dependente de um pacto, e não pode se subsumir na noção de contrato. Aliás, a diferença entre um contrato e o pacto ou a lei, merece ser esclarecida: um contrato remete a uma convenção pela qual as pessoas obrigam-se entre elas e estabelece também o escrito que eventualmente fixa essa convenção; certamente, não pode ser negado que o contrato, nesse sentido, representa o terceiro, mas convém observar três coisas: primeiro, que o contrato obriga somente as partes contratantes; segundo, que se uma das partes não vier a honrá-lo, o contrato perde imediatamente seu poder de terceiro e dever-se-á então apelar a uma terceira intervenção – neste caso, a justiça, por exemplo –, por último, nada é dito a propósito do que não está estipulado nos termos do contrato; ou, em outros termos, um contrato se limita a ele próprio. Por sua vez, um pacto – aqui quase sinônimo de Lei – continua vigorando, mesmo que os implicados o neguem e não se atenham ao que está estipulado no contrato: a sua legitimidade permanece colocada fora do que foi estabelecido explicitamente pelos termos do contrato. É nesse sentido que fazemos o Terceiro depender mais do pacto do que do contrato. É essa dimensão de exterioridade aos sujeitos, de não pertencimento a nenhum deles, estivessem eles de acordo, no momento do estabelecimento do contrato, que ontem era garantida pelo caráter substancial do Terceiro, e que deve sempre ser conseguida para que se possa realmente falar de Terceiro.

Pode-se lembrar aqui da substituição feita, no meio rural, por contratos escritos, dos acordos que eram feitos apertando-se as mãos. Percebe-se que, neste gesto, o sujeito se comprometia para além do acordo pontual, ele se comprometia como um homem de palavra. Referia-se, assim, a uma anterioridade que precedia todo acordo e é no âmbito de um pacto de palavra que se inscrevia o acordo combinado entre os parceiros. É também essa dimensão de anterioridade que é esquecida no contrato escrito, como se a transcrição terminasse por subsumir exaustivamente a transação. O Terceiro é desde então constituído apenas temporariamente, pontualmente, autorizando o esquecimento daquilo que permite sua emergência. O Terceiro contratual encontra-se, conseqüentemente, dependente dos únicos interlocutores presentes e limitado ao único presente fora de toda temporalidade³, ao passo que o Terceiro do pacto antecede e ultrapassa os parceiros protagonistas.

É essa dimensão que devemos, entretanto, salvaguardar na mutação em curso. Não por princípio ou devoção, mas porque ela é constitutiva da terceiridade. Esta deve escapar aos protagonistas, não inteiramente, como ontem, a ponto de dizer que a lei era heterônoma, mas a autonomia da modernidade não é de modo algum um dado imediato nem antecipado, ela é para ser conquistada, ela não pode ser senão o fruto de um trabalho de autonomização, a exemplo do que se passa para qualquer sujeito. Este é virtualmente dado antecipadamente, mas deve fazer um trajeto para se constituir como tal. É o que queremos designar,

³ Retornamos a este assunto no excelente artigo de Myriam Revault de Allones, *Le temps et l'autorité*, à propos de Alexandre Kojève. *Esprit*, Paris, mar./abr. 2005.

falando do terceiro lógico, que não pode, portanto, pertencer a ninguém, mas, a quem, em contrapartida, cada um é solicitado a reconhecer o lugar, e fazer de modo que ele possa transmitir-se e perpetuar-se.

É a razão pela qual continuamos a ser cuidadosos em relação aos arrebatamentos que preconizam as possibilidades novas de construção do Terceiro, como por exemplo, os procedimentos de mediação – que anteriormente não teriam regulado esta questão do terceiro lógico. Se construir o Terceiro a partir dos próprios protagonistas é, com efeito, possível e constitui mesmo uma via desejável ao mesmo tempo em que uma verdadeira alternativa a uma justiça que corta do exterior, vindo somente do Terceiro, insistimos, contudo, que tal construção só pode realmente caminhar se o que é elaborado em uma mediação, por exemplo, acabe por encontrar, via mediador, uma posição que ultrapassa cada um dos interlocutores. É o estatuto deste lugar que escapa necessariamente a qualquer reciprocidade, qualquer simetria dos lugares, a qualquer contrato que nos parece crucial de preservar.

Ora, o que escutamos com muita frequência dos mediadores é, ou que não há nenhuma consciência de que a sua tarefa termina assim que eles se refiram a um terceiro lógico, pois no movimento que os faz sustentarem-se como mediadores intervém o fato de querer – e de pensar poder – livrar-se do Terceiro, e que eles só param quando se satisfazem do gozo dessa recusa. Ou, ainda, que eles não terminam de falar em seus males de mediadores, de estarem, afinal de contas, precisamente sem nenhum real poder, abandonados pelas autoridades instituídas e obrigados a fazer o que estes últimos não se sentem mais em condições de fazer, mas sem, entretanto, ter os meios.

Esses dois desvios não comprometem, no entanto, as possibilidades de uma mediação bem pensada; esta constitui efetivamente o paradigma dos procedimentos construtores de terceiridade, que podem assim se substituir judiciosamente à intervenção de um Terceiro de ontem, e permanece uma via aberta importante, mas com a condição, para nós irredutível, de que ela continue a colocar essa terceiridade em seu devido lugar.

Nesse sentido, temos, sem dúvida, uma leitura do Terceiro de ontem, ligeiramente mais complexa do que a que consiste em pensar que ele serviu tão-somente para justificar o gozo abusivo daquele que ocupava o lugar. Ousar dizer isto nos fará, sem dúvida, imediatamente suspeitar de querer restabelecê-lo, sentir nostalgia em relação a ele e nada compreender da evolução da nossa modernidade. Arriscaremos aqui esta crítica, analisando com precisão, que não é, de modo algum, lá que nós levamos nosso trabalho, mas não podemos obrigar ninguém a substituir o gozo odioso pela nuance e pelo discernimento. Ressaltaremos, por conseguinte, que é preciso distinguir, como já o fizemos anteriormente, entre aquele que ocupava o lugar e o lugar ocupado, assim como entre a exceção sujeita à Lei e a exceção fora-da-Lei.

Afirmaremos que o tempo do Terceiro – muitos séculos – produziu uma ficção que permitiu, por meio do lugar da exceção, portanto, por meio da incompletude que ela instaurava, dispor da consistência necessária para a organização coletiva. O sucesso de tal organização resultava de ter podido tornar coletivamente visível a necessidade que cada um consente na perda que exige o funcionamento do coletivo. O seu fracasso é decorrente de ter mantido ativa e incessante a necessidade de se submeter a esse Terceiro, tornando, assim, difícil o desenvolvimento da singularidade dos sujeitos.

A democracia pôs fim a esta maneira coletiva de funcionar e operou o que Claude Lefort qualificou como uma mutação de ordem simbólica.

O poder monárquico era um poder incorporado na pessoa do príncipe. Não julguemos com isso que ele detinha todo o poder. Quando o absolutismo estava no auge, a monarquia francesa não era um despotismo. Acima do príncipe, havia a lei e a sabedoria divinas. Mas este aparecia como um mediador entre os homens e Deus. (...) Por vezes, sujeito à lei e acima das leis, o príncipe levava nele mesmo, em seu coração, em sua voz, em seu corpo imortal, sobrenatural, ao qual estava acoplado seu corpo natural, mortal, o princípio da geração e da ordem do reino. (...) Ora, é em referência a esse modelo, que podemos ter a medida da perturbação inaugurada pela democracia (...). O que emerge, é a noção nova do lugar do poder como lugar vazio. Os que exercem a autoridade política são doravante simples governantes, não poderiam apropriar-se do poder, incorporá-lo. (...) A noção de um lugar que chamo vazio, pois que nenhum indivíduo, nenhum grupo pode ser-lhe consubstancial.⁴

Assim, o trabalho da modernidade desmascarou o caráter de ficção do Terceiro. Isso feito, ainda foi necessário esperar mais de dois séculos, de modo que esse desprezo fosse realmente operante no imaginário social. Não parece, com efeito, difícil de perceber que a Revolução Francesa – entre outras –, que iniciou o novo modelo, no entanto, não conseguiu realizá-lo de imediato, na medida em que o consentimento de todos à eficácia dessa mutação percorreu um longo caminho para efetivar-se. Todo o combate da democracia foi efetivamente para

⁴ LEFORT, C. *Démocratie et avènement d'un lieu vide. Psychanalystes*, Paris, n. 2, p. 17, mar. 1982.

acabar com essa heteronomia, e nós seguiremos aqui, de bom grado, Marcel Gauchet, quando ele afirma que só muito recentemente, apenas, a democracia triunfou⁵.

Podemos, portanto, ler o momento da (pós-)modernidade em que estamos como o resultado da operação que terminou, à força de transformação lenta, a exemplo da teoria das catástrofes, por definitivamente produzir uma nova ordem. Com efeito, o Imaginário social de hoje coincide com o momento em que, modernidade realizada, a democracia não tem mais de lutar contra a heteronomia, que ela sempre recusou em nome da autonomia, mas pode se prevalecer de ser totalmente emancipada de toda transcendência. Mas isso abre, então, uma outra questão.

Vejamos a esse respeito Marcel Gauchet:

Terminamos de recuperar o poder sobre nós mesmos. Salvo que essa última conquista metafísica tomou um rosto social inesperado. Ela terminou por emancipar os indivíduos, livrou-os desses enquadramentos que perpetuavam a marca da ordem religiosa no seio de uma sociedade secularizada. Ela os liberou do que podia subsistir dos constrangimentos das tradições. Desligou-os do que podia constituir-lhes obrigações aos coletivos de referência, da família à Nação. Ela os libertou da reverência hierárquica e dos laços de obediência para com a autoridade, mesmo consentida. Em uma palavra, deu-lhes, ou tendeu a dar-lhes, plenos poderes sobre eles mesmos. Mas, fazendo isso, esvaziou de substância a perspectiva de um poder coletivo. Nós gozamos de uma liberdade inigualável de nos governar a nós mesmos, cada um em nosso canto e por nossa conta. Mas, o horizonte do governo em comum, esse, desapareceu.

⁵ GAUCHET, M. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2003.

A idéia de uma tomada global sobre a organização de nosso mundo não tem mais nem apoio, nem instrumentos de suporte.⁶

Como melhor dizer o risco que se desenvolve em um Imaginário social onde o lugar da perda de gozo individual em proveito do coletivo não estaria mais posto? Ora, é um chamado ao terceiro que não consentiria mais em servir a uma terceiridade, que ninguém poderia se apropriar, que viria a se realizar. Em outros termos, para que a democracia possa prosseguir e mesmo se aperfeiçoar, convém, certamente, tomar nota de que o Terceiro substancial de ontem não existe mais, mas também que não se trata, para tanto, de abandonar a manutenção de um Terceiro que escaparia aos protagonistas que o constroem.

É necessário convir que isso, em contrapartida, serviria muito efetivamente à predominância de uma economia de mercado desenfreada, do neo-capitalismo liberal. Com efeito, se este constrangimento da estrutura – a perda sempre necessária para que o coletivo exista – se se encontrasse negado pelo Imaginário social, o liberalismo econômico poderia, então, vir como a cereja sobre o bolo. É ele que realizaria, até seu final mortal, o discurso da democracia mal compreendida, fazendo do lugar vazio do poder o lugar do poder doravante saturável por cada um⁷. A partir disso, não se trataria mais de retomar apenas a tarefa do príncipe “mediador entre os homens e Deus”, como o dizia Claude Lefort, mas apenas de conceder-se o privilégio abusivo.

⁶ GAUCHET, M. Ce que nous avons perdu avec la religion. *Diogenes*, Paris, n. 195, jul./set. 2001. Retomado em MAUSS, Paris, *Qu'est-ce que le religieux?*, n. 22, 2003, p. 314.

⁷ Um dos efeitos desse deslize está em entender a recusa sistemática hoje de qualquer idéia transcendente, fosse ela laica evidentemente. Retornamos a esse assunto em LEBRUN, J.-P. En finir avec la transcendance. *Apertura*, Paris, n. 18, 2004.

Dai, passaríamos de um “todos” se sustentando da exceção a um “todos” sem o lugar da exceção que escapa e, que, portanto, sem a tarefa que lhe incumbe.

É bem aqui, com efeito, que a pós-modernidade poderia ter operado uma inversão radical. No Antigo Regime, onde a sociedade identificava-se com modelo religioso, o lugar do Outro – nesse caso divino – apoiava obviamente o da exceção: era de Deus que éramos todos filhos. Com a modernidade, forte com o suporte vindo do desenvolvimento da ciência, a democracia foi desejada e declarada autônoma e, na medida em que o céu estava vazio, liberou-se de toda heteronomia, mas sem, no entanto, ainda, fazer desaparecer o lugar do Outro. O trabalho de ter de se liberar dava sempre, embora de outra maneira, o seu lugar a esse Outro. Assim, tornamo-nos os filhos da ciência. Mas, com a pós-modernidade, poderíamos nos pensar e nos construir como completamente emancipados de qualquer dívida em relação a esse lugar do Outro, desse lugar de exceção. E nós nos arriscamos, então, a ser os filhos de Ninguém.

Já esclarecemos, em outro lugar, do que se trata na mutação do laço social. Para compreender a estrutura dessa mudança, propusemos – em eco com os trabalhos de Jean De Munck⁸ – retomar o paradoxo de Russell e afirmamos a passagem de um modo de funcionamento que se apresentava como consistente e incompleto para nos organizarmos de acordo com um regime que se queria doravante completo e que, conseqüentemente, era inconsistente.

⁸ De MUNCK, J. Réseau, gouvernance, inconsistance; transformations de la santé mentale et psychanalyse. *Quarto*, n. 82, jul. 2004.

Russell interessou-se pela contradição que gera a teoria dos conjuntos, e mais particularmente do conjunto dos conjuntos que não se contêm neles mesmos. Assim como no teor da frase bem conhecida segundo a qual “todos os cretenses são mentirosos”. Se Epimênides, que a pronuncia, é ele mesmo um cretense, é preciso chegar à conclusão de que ele é mentiroso. Mas, então, que valor tem a frase que ele enunciou? O que esse tipo de paradoxo fez emergir é que deveríamos fazer forçosamente uma escolha entre um conjunto consistente, mas que suponha a incompletude, dado que um dos seus elementos devia ser excluído (Epimênides não pode ser um mentiroso, uma vez que ele enuncia a fórmula), e um conjunto completo, mas então atingido por inconsistência, no qual verdades se contradizem radicalmente (Epimênides é um mentiroso de acordo com a fórmula, mas não é mentiroso quando a enuncia.). Escolha forçada, então, entre incompletude e consistência por um lado e completude e inconsistência por outro, aí estando o que nos choca na lógica moderna e seu estudo dos paradoxos.

O que é, portanto, hoje privilegiado não é mais a incompletude e a consistência – o que supunha o Terceiro de ontem que tirava a sua consistência do lugar da exceção – ao contrário, nos referirmos a um regime simbólico completo e inconsistente. E é essa mudança de regime simbólico que perturba inteiramente nossos marcos tradicionais.

Subscrevemos inteiramente a tal leitura, mas temos de fazer duas observações: a primeira é que lá, onde ontem a consistência tinha função de engodo, é necessário entender que hoje a completude é que é um engodo. Que se o progresso consiste em se liberar do Terceiro de ontem, revelando que era o vazio que

sustentava seu lugar, a escolha hoje de examinar o paradoxo de Russell por sua outra face – completude e inconsistência mais do que consistência e incompletude – não nos libera de modo algum da tarefa de dar seu lugar ao vazio, dessa vez identificando tratar-se apenas de uma pseudocompletude. No fundo, examinar de outra maneira o paradoxo de Russell não nos libera da falta que reconhece precisamente esse paradoxo. Ele o aborda simplesmente de uma maneira completamente diferente. E é por isso que insistimos para que a terceiridade seja reconhecida como que escapando sempre dos protagonistas, para que o terceiro lógico tenha sempre o seu lugar.

A segunda observação, é que, para que ela tenha o seu lugar no social, é necessário que a terceiridade possa ser instaurada em cada sujeito. E é lá que reencontramos como preliminar necessária o encontro pelo sujeito de uma barreira – de um começo – que não seja de sua exclusiva incumbência, que não tenha necessidade de seu acordo prévio, em outros termos, que se imponha a ele sem lhe perguntar sua opinião, mas que, ao contrário, exija dele o consentimento, na medida em que é esse último que vai precisamente fazê-lo tornar-se sujeito integralmente, devido ao seu consentimento. É precisamente essa aceitação de uma dissimetria inaugural que vai lhe tornar acessível a alteridade, seja o que escapa à exclusiva reciprocidade, e que, portanto, lhe permitirá elaborar a norma a partir dos próprios intervenientes, mas sem, no entanto, conservar sua possível recusa, quando essa norma não lhe for mais favorável, ou, simplesmente, quando ela não tiver mais o sentido esperado.

Com efeito, certamente a terceiridade já deve estar inscrita no aparelho psíquico do sujeito para que ele possa realizar o trajeto da modernidade, para saber abandonar o suporte do Terceiro, para consentir em elaborar com outros uma posição terceira. Em outros termos, é necessário considerar que, para participar de tal elaboração, um sujeito já deve ter em sua mente o que pode dar lugar à alteridade. E é a razão pela qual é necessário abordar a questão de saber quais incidências o Imaginário social de hoje tem sobre a educação⁹.

Para nós, a alteridade já deve estar inscrita na mente do sujeito, de modo que possa ser encontrada entre interlocutores; outros pretenderão que seria suficiente o seu encontro, o uso dessa, para inscrever-se na mente do sujeito. Poderíamos nos satisfazer com a resposta que identificaria o problema como aquele do ovo e da galinha, mas esta solução faria a economia de saber como essa alteridade é instaurada na mente desse sujeito em transformação que é a criança.

Essa questão ganha ainda mais importância quando a instauração da alteridade que invocamos aqui acontece evidentemente durante a infância do sujeito – com uma segunda sessão na adolescência –, e que, a esse respeito, a dissimetria dos lugares de criança e de adulto, até a nova ordem, funciona imediatamente. Em outros termos, é a forma como se vai transmitir a necessidade – ou não – desse lugar de exceção que será determinante. E isso remete claramente à economia que organiza as trocas entre os pais, pois eles ocupam, por dever de ofício, a cena na

⁹ Retornamos a esse assunto em nosso artigo *Incidences de la mutation du lien social sur l'éducation*. *Le Débat*, Paris, n.132, p. 151-176, nov./dez., 2004.

qual essa apreensão poderá ocorrer. É a maneira como isso foi passado, concretamente, por meio de sua educação, que vai determinar, para a criança, a maneira pela qual ela deverá realizar seu trabalho de subjetivação.

Ora, é precisamente sobre esse terreno da educação que vemos emergir as dificuldades. Pois a ideologia vigente de liberação do Terceiro provoca inevitavelmente uma inclinação à equalização dos estatutos entre pais e filhos que, se fosse realizada, levaria ao arrasamento de toda terceiridade.

A questão do Terceiro se coloca, portanto, de outra forma. O que é preciso manter como dissimetria entre adulto e criança de modo que esta última possa aproveitar sua infância, para que a alteridade se instaure no seu aparelho psíquico? Ou, inversamente, até onde podemos concordar com a reciprocidade de estatutos entre adultos e crianças sem questionar a possibilidade mesmo da educação? De imediato, essa questão parece dever se desdobrar: por um lado, trata-se de considerar as dificuldades que geram a nova maneira social de desaparecimento do Terceiro para aqueles que têm de desempenhar a tarefa de educar; por outro lado, trata-se de reconsiderar o que continua a ser necessário, a favor e contra, tudo do lado do terceiro lógico, como constrangimento da estrutura, para que a alteridade se instaure na mente do sujeito.

Assim, à pergunta de saber como reconsiderar a questão do T(t)erceiro, uma vez que essa encontra-se inteira e profundamente alterada devido às incertezas da modernidade, acrescenta-se, portanto, àquela da articulação entre o social e o psíquico, em outras palavras, a de extrapolar essa questão do T(t)erceiro a partir do coletivo na direção do singular.

2. O terceiro singular

A nossa aptidão para a linguagem nos obriga a respeitar a maneira com que essa dita linguagem funciona, da mesma maneira que para conduzir um automóvel é preciso levar em conta seu funcionamento mecânico. Não se trata aqui de recolocar a linguagem na posição do Terceiro, de fazer dela um receptor de uma nova transcendência, mesmo que laica; trata-se simplesmente de considerar a medida de suas dificuldades de funcionamento e como essas, desde sempre, são transmitidas de geração em geração, sem que para isso seja necessário que os sujeitos saibam o que quer que seja, da mesma maneira que o respirar exige oxigênio, sem que, de modo algum, isso tenha implicado que nossos antepassados o soubessem.

Iluminar essa necessidade nos permitirá, simplesmente, melhor precisar em que o contexto da mutação do laço social, pela qual fomos trazidos até hoje, interfere com a dificuldade de constituição do sujeito.

O uso da fala implica poder substituir a coisa por uma palavra que não tem nenhuma relação com essa coisa. Para explicar rapidamente a substituição do mundo das palavras pelo mundo das coisas exige um recuo, uma distância, uma perda do imediato, ao mesmo tempo em que instaura um conjunto de significantes que não têm nenhum valor em si, mas somente valem pelas diferenças que os situam uns em relação aos outros. Ou seja, a palavra implica ao mesmo tempo o que ela o oculta, no vazio que a autoriza. Esse movimento, pelo qual um cheio se substitui por um vazio, está no centro mesmo da nossa possibilidade de falar. E daí, podemos então dizer que falar supõe manter sempre um cheio no vazio, uma presença na ausência.

É também a razão pela qual, contrariamente ao animal, que não se inscreve na fala, o desejo humano somente se organiza a partir da ausência do objeto capaz de saturar sua necessidade, portanto, de satisfazê-lo inteiramente. Essa ausência está, portanto, correlacionada ao fato de que a linguagem obriga a essa perda de gozo e atinge qualquer objeto no campo humano com uma decepção incontornável, com uma insatisfação irreduzível. A questão é, portanto, identificar como essa aptidão à fala – compreendam tal aptidão como sustentar-se no vazio – é, desde sempre, transmitida de geração em geração.

A maneira para a criança aceder a essa necessária perda se faz via os primeiros outros que cercam sua existência. É a ausência da mãe que vai lhe servir de terreno de experiência para apreender a ausência do objeto. É a revelação progressiva de que ela não está sozinha no jogo da relação com a sua mãe e que, portanto, ela não pode preenchê-la inteiramente, mesmo se ela for para sua mãe, momentaneamente, a oitava maravilha do mundo. Em jargão psicanalítico, dizemos que a criança deverá renunciar à sua identificação fálica, ou seja, a ser o falo de sua mãe. A significação fálica deverá, primeiramente, ser instaurada pelo Nome-do-Pai, que se substituindo ao significante materno desencadeará o regime da ausência da mãe. Mas se somente a ausência da sua mãe é suficiente para que a linguagem seja possível – o que chamamos de metáfora paterna –, não é suficiente, no entanto – contrariamente ao que é freqüentemente ouvido –, para que o sujeito possa manter singularmente sua fala. Podemos dizer que é preciso ainda que a razão da ausência materna tenha uma causa sexual, única capaz de inscrever que a necessária perda de gozo da mãe não depende da criança, mas, que ao contrário, ela é o resultado, o produto,

É o que Freud descobriu e chamou de Édipo. Assim, se a mãe está ausente, por exemplo, por razões de luto, de trabalho, de melancolia etc... o efeito não é o mesmo que instaura para o sujeito essa ancoragem no sexual, pois não é induzida desse fato, a entrada num processo de trocas, o dom e o contradom que vai implicar a diferença dos sexos, a dissimetria que veicula e o real da não-relação que ela confronta. Notemos que é a partir desse ponto que podemos perceber que o terceiro lógico continua a ser necessário para além do desaparecimento do Terceiro substancial.

Correlacionando, como o fez Lacan, a descoberta freudiana à consequência de que somos falantes, é em certa medida a face estrutural escondida do Édipo colocada em evidência. Se o Édipo é um negócio de pai e de mãe, ele viria sobre a origem do que devemos à linguagem. Isso quer dizer, precisamente, que é esse esvaziamento que supõe que o sistema das palavras funcione. É que a perda do gozo da mãe metaforiza nada menos do que essa abertura que implica a linguagem, e o pai, neste momento, é apenas a exceção que, fazendo de sua mulher o objeto que causa o seu desejo, transmite ao sujeito a irredutibilidade dessa abertura, ao mesmo tempo em que ele testemunha sua praticabilidade.

Percebemos a partir deste fato, a consistência do pai edipiano reduzida ao seu lugar de exceção. De ser na versão freudiana do Édipo, do Outro da mãe, portanto um Outro do Outro, o pai torna-se, em Lacan, aquele que significa para o futuro sujeito que o Outro do Outro não existe, mas que a vida é possível sem essa garantia. Observemos se seria necessário precisar que é exatamente esse trajeto que encontramos na passagem do Terceiro substancial ao terceiro lógico, trajeto que

nos conduz a dever observar que o terceiro lógico permanece necessário para além do desaparecimento do Terceiro substancial.

Podemos também ver aqui a face escondida da função de interditor do pai. Certamente o pai, em função de estar lá, ocupando-se da mãe, constitui um obstáculo para que a criança possa continuar a se pensar como o que preenche a mãe. Nesse sentido, ele interdita a mãe. Mas essa interdição não tem outro objetivo, afinal de contas, senão o de “permitir” a criança. É porque põe um ferrolho sobre essa função de preencher a mãe que ele constrange a criança a se deixar ferir em sua onipotência, e é essa incisão que servirá de amarra ao seu desejo.

Chamamos, portanto, aqui a atenção para esse traço muito específico da estrutura, a saber, que o pai não é primeiramente o Outro da mãe, mas que é, primeiramente, um outro que constitui a prova viva que a inexistência da garantia do Outro não impede de poder desejar. É, portanto, a posição de exceção do pai para a mãe – via o sexual – que desde sempre permitiu à criança ter acesso a esse constrangimento da estrutura da linguagem e de não se deixar inibir por isso.

Vemos, então, a importância da intervenção paterna para sustentar o trajeto da criança, mas, precisamente, no sentido, à primeira vista, contrário à idéia de uma mediação, no sentido em que um acordo seria necessário. São numerosos os dissabores clínicos nos quais devemos entender os efeitos ao longo do curso do que o sujeito não encontrou, nesse lugar, alguém capaz de sustentar uma fala, por exemplo, sem ter o acordo da mãe. Em contrapartida, uma fala que se mantenha nesse lugar facilita para o futuro sujeito e instaura para ele a terceiridade.

Podemos, portanto, afirmar que, paradoxalmente, é a ausência do Terceiro no sentido de um fiador final, ao qual o sujeito pode e deve poder enfrentar. Aí está subjetivamente o mesmo trajeto que a modernidade nos faz atravessar no social. De saída, um vazio que vem mascarar um cheio que, por não preencher o vazio, tem como função introduzir a possibilidade de se sustentar no vazio.

Encontramos aqui, portanto, sempre um Édipo, mas um Édipo que foi preciso esvaziar, pois que seu único interesse não é senão permitir a colocação desse constrangimento da estrutura. Mas nós vemos também, com essa elucidação, como a colocação a nu do que devemos à linguagem pode autorizar alguns a evitar o Édipo quando incitam – tal como Deleuze e Guattari em o *Anti-Édipo*, por exemplo – a que nos desembaracemos pura e simplesmente desses cenários edipianos e, portanto, a não mais retardar esse encontro com a exceção, pois, de todas as maneiras, falar revela-se, devido ao simples ato de seu uso, sempre possível.

Ora, precisamente esse ponto no qual desemboca a fala que está isenta de qualquer encontro com a exceção, com a barreira, com o limite, é uma fala que pode tudo dizer, e que, por causa disso, perde sua relação com seu lastro, é uma fala que pode zapear de enunciados em enunciados, surfar em cadeias de significantes, ocupar todos os lugares e, finalmente, nada mais poder dizer. Outra coisa, certamente, é uma fala que se autoriza a dizer o que é proibido, para transgredir o que o limite instaura.

O interesse de Lacan é, portanto, de ter feito ele mesmo o trajeto que faz desconsistir o pai, mas sem abrir mão da necessidade lógica da exceção: com efeito, o

seu percurso vai da importância atribuída ao pai como Nome-do-Pai, significante de exceção, fora do Outro na fórmula da metáfora paterna ao pai de RSI, daquele que faz da mulher o objeto a que causa o seu desejo. O que se sustenta por meio de duas leituras é bem o lugar da exceção, mas, no primeiro dos casos, essa exceção tem a imutabilidade do Simbólico, uma vez que, mais tarde, ela não terá mais do que o aleatório do Real. Será necessário, portanto, distinguir entre o pai real dos primeiros seminários de Lacan, que permanece sob a predominância do pai simbólico, e o pai real dos últimos seminários, que lhe é tão-somente borromeamente amarrado.

Assim, se, no nível do singular, certamente o pai é o paradigma do Terceiro entre a mãe e a criança, não é preciso reconhecer-lhe essa importância, senão no que se refere à linguagem. Ele é, portanto, apenas o mediador entre o mundo da mãe e o mundo da linguagem. Mas, para ocupar legitimamente esse lugar de mediador, é necessário, paradoxalmente, que ele não se satisfaça com o acordo com a mãe. É necessário que ele possa manter sua palavra de seu próprio lugar, é preciso que ele fale por si mesmo. Para olhar a coisa de perto, ele não precisa, portanto, da legitimidade que procurava no patriarcado para sustentar essa função de mediação. Mas o que permanece necessário à criança é o encontro com o lugar Outro – ocupado pela mãe – que se tornou faltoso, de alguma maneira, via esse outro lugar Outro – o do pai – significando-lhe que o vazio está sempre inscrito no programa, que ninguém pode pretender-se o proprietário, mas que esse vazio não é nem mortal nem destrutivo.

Bernard Penot lembrou, assim, muito bem:

O sujeito, ao nascer, sofreria muito por realizar tal assassinato simbólico (aquele da minha mãe onipotente ou do Outro não faltoso¹⁰) se ele estivesse entregue para se fazer por seus próprios recursos, se não pudesse utilizar o suporte de um terceiro, chamado no ato como paterno, na medida em que consente em se prestar de suporte à operação de deslocamento que o posicionará como fiador da ordem regida pela castração (pela falta), no lugar deste Outro materno que ele terá permitido relativizar.¹¹

Podemos, então, entender que o importante para a instauração da terceiridade não é tanto o suporte da positividade de um outro paterno quanto a perfuração do buraco que este último autoriza e que ele permite, assim, vir a ocupar. Talvez seja uma boa forma de ler o célebre aforismo de Lacan: “dispensar o Nome-do-Pai à condição de se servir dele”.

Resumindo, simplesmente, o trajeto singular da criança quando insistimos na necessidade de seu encontro com a exceção, para a instauração da terceiridade e, conseqüentemente, da alteridade. Pois, se ele revelasse que a criança pudesse evitar esse encontro, a conseqüência seria que, em seu próprio aparelho psíquico, não seria feito o lugar para que ela pudesse apreender o que sempre lhe escapa, ou seja, o real. E o que queremos fazer entender é em que o desaparecimento do Terceiro maiúsculo deve ser lido como a revelação de que o terceiro substancial vestiria um terceiro lógico. Mas que ele é muito mais freqüentemente entendido como o puro e simples fato

¹⁰ Os parênteses são nossos.

¹¹ PENOT, B. *Figures du déni, en deça du négatif*. Paris: Dunod, 1989, p.195.

de poder – enfim – se liberar de todo o terceiro, tanto do terceiro lógico quanto do terceiro substancial. É essa segunda leitura que vem, então, autorizar o sujeito a se servir do funcionamento do social, para recusar o lugar, embora sempre necessário, do terceiro lógico.

3. A articulação do terceiro social e do terceiro singular

Voltemos, com efeito, a esse lugar de exceção – ontem substancial, hoje apenas lógico – para observar a que ponto o fim de sua substancialidade o faz aparecer como incongruente. Toda posição de exceção é hoje imediatamente suspeita de ser um lugar de gozo abusivo por parte daquele que a ocupa, mesmo que momentaneamente. A leitura segundo a qual sustentar esse lugar é de imediato uma posição de fora-da-Lei forma imediatamente um consenso, quase mesmo uma unanimidade, uma vez que, como havíamos indicado, essa possibilidade de abusos existe, evidentemente, tratando-se, também, de observar, que esse lugar está, ao mesmo tempo, ele mesmo, sujeito à Lei. Poderíamos mesmo afirmar que hoje ele não é mais legitimamente ocupável, na melhor das hipóteses e somente neste caso exemplar, por um sujeito, se esse dito sujeito consentir em estar, precisamente, em dia com a Lei.

Em contrapartida, o Imaginário social, no qual nos banhamos, incita freqüentemente a encher de suspeita o que quer que se permita ocupar esse lugar, aí engajando sua singularidade. Somos convidados por toda a parte a visar à igualdade de estatutos, permutabilidade de lugares, e confiamos hoje na redação de um contrato para organizar

os fluxos das trocas. Conseqüentemente, o lugar de exceção é de imediato lido como um vestígio do abuso de poder do pai, do patriarcado, uma vez que, como acabamos de sustentá-lo, ele também é esse mínimo irreduzível a preservar para que o singular – logo, o sujeito, – tanto quanto o coletivo possam existir não apenas como uma massa.

Entendamo-nos bem: não se trata de modo algum de contestar a pertinência da evolução atual com relação a ter-se mais democracia, ainda menos de velar o restabelecimento da autoridade de antigamente; trata-se de não se render à lucidez necessária para se dar conta da dificuldade na qual a modernidade intervém em quem quer que ocupe o lugar da exceção, para poder entender as suas conseqüências clínicas e, para estar em condições, se for possível, de remediá-las.

Se, ontem, o pai na família, por exemplo, podia espontaneamente assentar sua legitimidade¹² na existência de um Terceiro, hoje ele se encontra forçado a não mais poder apoiar a sua intervenção, senão sobre si mesmo. Não há dúvida de que isto provoca uma dificuldade diante da qual o pai renuncia, ou, ao contrário, torna-se autoritário. Mais uma vez, não se trata de lamentar a coisa, nem de querer salvar o estatuto do pai de ontem, mas trata-se de mensurar a dificuldade em que essa situação mergulha muitos pais concretos de hoje. Além disso, seria necessário compreender que outros fatores se conjugam para tornar mais difícil para a mãe sustentar seu trabalho de proto-simbolização, no entanto, tão indispensável à criança. Seja o apoio que

¹² Nós desenvolvemos longamente esse assunto em nosso artigo *La forclusion de la rencontre*. (*Essaim*, n. 12, primavera de 2004, p. 74-84).

ela não mais encontra em um outro, a não ser em si mesma, para ajudá-la a se separar de seu filho. Acrescentemos que o mesmo acontece com a criança que tem, salvo exceção, como acaba de lembrar o texto citado de Bernard Penot, a necessidade de um outro para se separar do Outro materno. Daí, então, todo o trabalho de subjetivação tornou-se mais difícil, uma vez que a retransmissão da simbolização que o social instaurava e com a qual o sujeito contava para poder operar neste lugar, com toda legitimidade, não funciona mais.

Não funcionam mais, pois o que eles instauravam, a saber, a visibilidade coletiva da necessidade de uma perda de gozo para desejar, não é mais visível. Para ser mais rigoroso, seria necessário acrescentar que “tudo se passa como se” ela não pudesse mais ser vista. Com efeito, cada um sabe ainda que nem sempre tudo é possível, que não somos sem limite, mas não impede que o traço que foi deixado nesse sentido, que a confusão que fizemos, autoriza pensar que poderíamos estar liberados desses constrangimentos. Ora, o que é necessário saber é que, pela mesma operação de subtração de gozo, se instauram, igualmente, a singularidade do sujeito e o lugar do coletivo. O que a criança deve conceder aos pais, que a cercam quando eles a recolocam em seu lugar¹³, é da mesma espécie do que é necessário conceder à norma para viverem juntos. Em outras palavras, são a inscrição e o reconhecimento dessa perda que organizam tanto a estrutura singular como a estrutura coletiva. Ontem, o lugar dessa perda era habitado por um Terceiro, e a

¹³ Conforme PAROT, F. Mais pourquoi ces enfants ne tiennent-ils pas en place? *Le Débat*, Paris, n. 132, p. 122-35, nov./dez. 2004.

neurose, que era consequência disso, ressaltava sempre a censura que podíamos dirigir-lhe por mantê-la – muito ou não o bastante – ocupada. Hoje, o Terceiro foi desmascarado na sua função de recobrir o vazio de onde ele se sustentava, e é diretamente dessa perda nua que somos confrontados e, para nos defendermos, não podemos mais fazê-lo pelo recalque, e sim pelo desmentido¹⁴. É bem essa perda que é hoje recusada quando a passagem de uma sociedade incompleta – e consistente – para uma sociedade completa – e inconsistente – se propõe como uma libertação de toda incompletude, uma vez que o paradoxo não é ele mesmo senão o efeito da perda que implica a linguagem, e que o retorno antropológico – passagem da predominância da neurose à da perversão – a que assistimos não altera a textura do paradoxo, mesmo se não é a sua outra face que ele tenha apreendido.

Esse ponto é, sem dúvida, capital porque faz emergir uma clínica nova, onde, justamente, há a incidência da forma que ela terá, de como a transferência será instaurada. Sustentar essa última para um sujeito que foi pego pelo pé nesta dita perversão – que chamamos “comum” para distingui-la de uma perversão de estrutura – não pode ser feito sem considerar a cumplicidade que o desejo de evitar a castração pode, no futuro, encontrar no funcionamento do social. A consequência será que, longe de poder contar

¹⁴ A relação deste caso em questão com a perversão é pertinente, embora seja necessário definir se se trata realmente de perversão. Recordemos o que Henry Rey-Flaud observou sobre isso, sabendo que se tratava de “considerar a posição sadiana, exemplar, na vontade póstuma do Marquês, de jogar sementes de carvalho sobre o local de sua sepultura para que, semeado, acabasse cobrindo todo o lugar, apagando todo e qualquer vestígio do seu desaparecimento.” H. Rey-Flaud, *Le démenti pervers*. Paris: Aubier, 2002, p. 244.

com a neutralidade benevolente, com o silêncio, o analista deverá antes se comprometer com a fala e com a intervenção benevolente. Veremos novamente, de bom grado, aqui, a história edificante deste escroque *hors-normes* e impostor que era Frank Abagnale, de quem Spielberg reconstituiu a aventura em seu filme *Prenda-me se for capaz*. Pode-se seguir a relação entre o ladrão inveterado e o agente do FBI, O'Reilly que o perseguia, sem prendê-lo, até fazê-lo prisioneiro e condená-lo, para, enfim, propor-lhe um acordo de diminuição da pena, convidando-o a tornar-se consultor do FBI, no departamento de repressão a fraudes. Podemos, então, entender essa aventura como um modelo de investimento e de intervenção, necessários para quem quer operar utilmente com tais sujeitos: quando o inspetor do FBI captura o ladrão arrependido tentando mais uma vez fugir da prisão e o lembra de que, desta vez, se não se endireitar condenar-se-á a passar o resto de sua vida na prisão. A ameaça de condenação é feita pelo policial sozinho, sem reforço do aparato oficial, pois ele só tem poder de relembrar ao condenado, uma vez que ninguém, no fim das contas, tem poder de fazê-lo, em seu lugar. Isto é, ele deverá estar ciente da lei. Isso deixa entender a importância do investimento necessário e mesmo de sua repetição no que se refere àquele que funcionará como “terapeuta” nesse caso exemplar. Falaremos disso em outra ocasião, assim como da necessidade de se opor ao gozo.

A incompletude era a maneira pela qual ontem, coletivamente – via hierarquia, de *hieros*, consagrado e de *arca*, *aliança* –, a perda de gozo necessária ao *falasser* era-lhe atribuída. Hoje é pela linha da inconsistência – portanto por meio de redes, de mundos diferentes, da

ausência de norma válida para todos, dos questionamentos das certezas mais comuns, da pluralidade de opiniões – que ela deverá poder apreendê-la. Isso pode constituir um progresso, pois ele poderá permitir o engajamento singular de cada um, e a confrontação da alteridade por meio de um outro qualquer. Mas esse progresso está longe de acontecer imediatamente e não poderá mesmo ser um progresso senão com a condição de que essa mutação não possa ser precisamente entendida nem lida como uma emancipação da necessidade da perda.

Ora, não somente tal confusão existe, mas hoje constitui a ideologia ambiente. Tomaremos como prova nossa insuportabilidade a qualquer dissimetria, nossa dificuldade de suportar a decisão que não nos agrada, a nossa desconfiança sistemática para com quem ocupa um lugar de exceção, a nossa intolerância por quem exerce uma autoridade, nossa recusa em relação ao que é enunciado *ex cathedra*, etc...

É, no entanto, necessário que a perda seja reconhecida em seu justo lugar. Nesse sentido, a lógica da exceção aparece como um constrangimento da estrutura, simplesmente para que a confrontação à alteridade possa acontecer e que a terceiridade possa se instaurar. Os Terceiros do social e aqueles do singular se juntam no trajeto que deve sempre se realizar para que o sujeito e o coletivo, ao dar lugar à perda de gozo, induzam e permitam o irreduzível trabalho de subjetivação. Trata-se, portanto, de não estabelecer o impasse sobre esse incontornável trajeto do sujeito para se constituir e de deixar a ilusão às estruturas sociais de poderem liberar-se de sua contribuição para a instauração da terceiridade no interior mesmo da realidade psíquica do sujeito.

HÁ ESPAÇO PARA FALAR DE DESSIMBOLIZAÇÃO?

Jean De Munck
Dany-Robert Dufour
Jean-Pierre Lebrun

Jean-Pierre Lebrun: As perguntas feitas na coleção Humus, em *Subjectivité et Lien Social*, estiveram no centro de uma discussão que realizei com cada um de vocês e seus trabalhos: primeiramente com Jean De Munck e um dos seus textos que me reenviou² e, em seguida, com Dany-Robert Dufour, de quem li as obras.

A interrogação que me veio, imediatamente, quando dessas trocas – há espaço para se falar em dessimbolização? – parece, inicialmente, em todo caso, receber respostas diferentes, senão mesmo opostas, de cada um de vocês dois. Essa contradição vale realmente a pena ser desdobrada. A posição de Jean De Munck em seu texto consiste em dizer: “Não, não há dessimbolização. Há uma mudança de regime, uma mutação. Não se deve confundir uma mutação dos regimes do simbólico com uma dessimbolização.” A posição que

¹ Esta conversa aconteceu, inicialmente, em Bruxelas, em março de 2003. Sua transcrição foi assegurada por Vanni Della Giustina e publicada na revista *Santé Conjugée* (revista da *Fédération des Maisons Médicales et des Centres de Santé Francophones*). Para a presente obra, foi modificada, inteiramente, por cada um dos autores.

² De MUNCK. J. Les politiques de la subjectivité dans la société post-industrielle. *Santé Conjugée*, n. 20, p. 66-79, abr. 2002.

conheço, além disso, como sendo aquela de Dany-Robert Dufour é a de interrogar-se sobre os efeitos maiores de dessimbolização que ele vê por meio da evolução atual do laço social. Minha posição não está entre os dois, a palavra não seria exata, mas, consiste antes de tudo em identificar, o mais rigorosamente possível, os eventuais efeitos de dessimbolização sem, no entanto, concluir por uma dessimbolização generalizada.

Trata-se, talvez, primeiramente, de realizar trocas a propósito das suas posições antagônicas, para, em seguida, talvez, fazer emergir o que nelas se completa, se interpenetra, o que permitiria, então, precisar mais os desafios do debate.

Jean De Munck, você afirma que o simbólico não está em vias de desaparecer: Você concorda, entretanto, que o simbólico não funciona mais como antes, e que se trata de chegar a chamar essa mutação e é para isso que servem, para você, as categorias de *incompletude* e de *inconsistência*. É a partir deste ponto exato, que parti para definir a mutação do laço social em meu artigo publicado recentemente em *Le Débat*³. Recordo, resumidamente, o que são os paradoxos de Russell, na teoria dos conjuntos. Esse último, com efeito, destacando “a classe das classes que não se pertencem a elas mesmas”, enunciava um princípio de limitação interna para a organização de um sistema simbólico. Afirmava que se operava uma possibilidade de escolha entre um sistema consistente e incompleto ou um sistema completo e inconsistente. É preciso entender consistência no sentido matemático,

³ LEBRUN, J.-P. Incidences de la mutation du lien social sur l'éducation. *Le Débat*, Paris, n. 13, p. 151-176, nov./dez. 2004.

ou seja, sem contradição lógica interna. Assim é, por exemplo, a frase bem conhecida, segundo a qual, “todos os cretenses são mentirosos”. Se levarmos em conta que Epimênides, que a enuncia, é ele mesmo um cretense, é necessário concluir daí, que ele é mentiroso, mas, então, que valor tem ainda a frase que ele enunciou? Nesse último caso, levar em conta que Epimênides é cretense leva a ter de declarar a fórmula inconsistente. Pelo contrário, não se colocando essa questão, tratando Epimênides como uma exceção, a formulação torna-se consistente, sem contradição lógica interna.

Em outros termos, o que esse tipo de paradoxo fez emergir, é que fazíamos uma escolha forçada entre um conjunto consistente, mas que supunha incompletude, dado que um de seus elementos devia ser excluído (Epimênides não pode ser um mentiroso quando pronuncia a fórmula), ou um conjunto completo, mas, então, atingido de inconsistência, em outros termos, no qual as verdades podem contradizer-se radicalmente (Epimênides é mentiroso de acordo com a fórmula, mas não é mentiroso quando a enuncia). Escolha forçada, por conseguinte, entre incompletude e consistência por um lado ou completude e inconsistência por outro, aí está o que nos mostra a lógica moderna e seu estudo dos paradoxos.

Na seqüência do trabalho de Jean De Munck, aproveitei essa colocação para situar nesse lugar lógico o desafio da nossa mutação inédita e afirmar que passamos, certamente, de um modo de funcionamento que se apresentava como consistente e incompleto para nos organizarmos, doravante, de acordo com um regime que se quer completo, mas que se faz inconsistente. É assim que podemos entender a passagem de uma sociedade

hierárquica – por conseguinte, consistente, mas, incompleta, dado que ela tira a sua consistência, a sua ausência de contradições de sua incompletude, do lugar do chefe, do mestre, do rei, do pai, do estado, em uma palavra, do lugar da exceção, ou melhor, que supõe a existência da exceção, das exceções – para uma organização social que, pelo contrário, pretende a completude, mas ao preço da inconsistência.

A pergunta que faço a você, não obstante, é: O que o fez dizer que é incongruente falar de dessimbolização?

**A dupla
desvantagem
da noção de
dessimbolização**

Jean De Munck: Isso eu manteria. Penso que a noção de dessimbolização apresenta uma dupla desvantagem. É de ser puramente negativa: não há mais... sem que se consiga nomear o que haveria; e, em segundo lugar, de ser global, muito generalizante. Creio que é evidentemente um gesto da crítica bastante clássica: é fazer um julgamento globalizante, ou seja, levar efetivamente a um mesmo processo, a que se conseguiria nomear como dessimbolização, toda uma série de transformações que, além disso, pertencem a campos extremamente diferentes.

Na Sociologia moderna aprendemos a desconfiar desses diagnósticos críticos muito globais. Por exemplo, uma das coisas vistas como “dessimbolização” é a profusão de mídias audiovisuais em suas diversas formas, ou seja, evidentemente a impregnação da imagem, o resumo das séries narrativas, o fenômeno da mensagem publicitária, do videoclipe etc... Pode-se certamente isolar esses fenômenos, mas penso que isso não tem nada a ver, como tal, com o que se pode chamar de “dessimbolização” num tratamento psicanalítico, por exemplo. Esses

fenômenos culturais são bem reais, eu prefiro outros conceitos para designá-los, de maneira a evitar deslizes muito rápidos. Isto é, para o lado generalizante.

A “dessimbolização” é, por outro lado, um conceito demasiado negativo, como se não conseguíssemos pensar o tempo presente senão na categoria da falta. Isso adula o sentimento popular europeu perante as mudanças contemporâneas, mas isso constitui mais uma inibição para o pensamento do que uma intuição emancipadora. Penso que é importante conseguir discernir hoje entre o que desaparece e o que hoje se inventa. E, no que aparece, há indubitavelmente as manifestações patológicas que acompanham qualquer transformação histórica, mas também, as emergências e as promessas. Eu desconfio de qualquer idealização retrospectiva do passado e do catastrofismo reacionário em relação à novidade. É necessário conseguir também, no movimento muito ambivalente que vivemos, localizar o que se reconstrói, incluindo o que poderia ser chamado o simbólico, no sentido relevante; por exemplo, princípios, uma moral mais universal...

No que vivemos no momento, há ganhos e perdas. Uma noção muito negativa como dessimbolização não me parece dar conta dessa ambivalência. Preferiria falar de uma

**Uma grande
ambivalência
entre os ganhos
e as perdas**

mudança de regime do simbólico, noção que nos permitiria apreender, ao mesmo tempo, a ambivalência e a pluralidade.

Jean-Pierre Lebrun: Você pode dizer, Dany-Robert, por que você defende a constatação de uma dessimbolização? Você mantém o termo na sua acepção?

O que é o

**simbólico após o
estruturalismo**

Dany-Robert Dufour: Tenho,

antes de tudo, tendência a manter o termo dessimbolização. Mas, para tentar explicar-me, é preciso que ao menos eu retome o que se chama o simbólico. Isso me parece fundamental para dizer se, sim ou não, há dessimbolização, de informar, antes, a questão do que é o simbólico. Não é fácil, porque temos tendência a crer que o simbólico funciona sozinho, por exemplo, que é suficiente falar para que haja o simbólico. Isso vem, no meu entender, do fato que o simbólico, que tem uma longa história na tradição antropológica e filosófica⁴, é sempre percebido através do filtro do período estruturalista, do qual somos provavelmente ainda prisioneiros⁵. Esse peso do estruturalismo não facilita a percepção do que devemos trabalhar – é nesse sentido que concordo com Jean De Munck – ou seja, a eventual mudança de natureza do simbólico. Chamar-se-á essa mudança dessimbolização ou não, veremos... Mas, em todo caso, estamos de acordo sobre esse ponto: existe, talvez, uma mudança.

**A linguagem,
o político
e o religioso**

Se, por conseguinte, saímos de uma posição estruturalista, que vê o simbólico como uma instância eterna, sempre presente e por toda a parte, o simbólico coloca em jogo um enodamento específico, enodamento histórico, entre a linguagem, o político e o religioso. Vou tentar explicar

⁴ Desde os sociólogos do começo do século, Marcel Maus, depois Lévi-Strauss e depois Lacan.

⁵ O simbólico se presta a uma aceção fixadora e, dessa forma, nos teríamos colado a uma definição antropológica, a uma definição do simbólico válida sempre e em todos os lugares.

isso rapidamente. Penso que o esclarecimento de uma noção também difícil passa por momentos, talvez, por possíveis erros.

Creio que existe um simbólico da época da modernidade. E, para tentar defini-lo, penso que é necessário dizer que existe uma congruência entre um exercício da linguagem que põe em jogo uma enunciação fundada sobre a referência divina, a qual permite – vou muito rapidamente e desculpo-me – fundar uma política. Por exemplo, citarei simplesmente a época da monarquia absoluta e, em seguida, a época da Revolução Francesa. Gauchet diz a esse respeito que o rei (Luís XIV) é um concentrado de religião com rosto político. Penso que não se pode separar o exercício político, a ordem política, em período de modernidade, da existência de uma referência divina que permite, em todo caso, estabilizar um modo de enunciação na linguagem. E creio que esse enodamento entre o religioso, a linguagem e o político determina um estatuto clínico do sujeito da modernidade.

Esse estatuto clínico, o conhecemos desde Freud.

O sujeito da modernidade é neurótico. Ele é neurótico porque é devedor de uma dívida simbólica em relação ao que

funda o conjunto, ou seja, de uma instância transcendente ou, desde o Iluminismo, de um princípio transcendental.

Ora, creio que estamos assistindo à morte do sujeito moderno ou ao desaparecimento do sujeito moderno. Não falo de uma catástrofe absoluta, é uma constatação de desaparecimento. Estamos assistindo à morte do sujeito moderno e ao desligamento simbólico, do que mantinha juntas estas três instâncias: linguagem, política e religião.

**O desaparecimento
do sujeito moderno
e o desligamento das
três instâncias**

Creio que há atualmente muitos trabalhos em curso em nossos campos sobre essa morte programada do sujeito da modernidade. Esses trabalhos partem da constatação de que o sujeito neurótico não está mais em seu lugar. Volto para os trabalhos de Jean-Pierre Lebrun, que faz esta constatação, me parece, e é também, creio, o sentido do seu livro com Melman⁶. Ou partem da constatação de que o religioso não é mais o que era: é Gauchet e a problemática da saída da religião.

**O triângulo
enunciativo do *eu*,
do *tu* e do *ele***

Ou então eles partem, e seriam os meus próprios trabalhos, da constatação da linguagem tocada em seu próprio centro de gravidade, ou seja, no triângulo enunciativo do eu, do tu e do ele, que funda – é o arquideterminante para mim – um princípio de socialidade. Dois pelo menos, ou mesmo uma multidão, podem discutir juntos, podem trocar juntos, a partir do momento em que é fundado em substância, um *ele* ausente que lhes permite trocar em situação de co-presença. Esses dois têm, em suma, a necessidade de poder fixar a ausência fora do seu campo se eles querem poder trocar, senão, essa ausência não fixada corre o risco de voltar ao campo da sua co-presença de um ao outro para destruí-lo. Se este *ele* perde a sua consistência, toda a cena enunciativa encontra-se alterada.

Pode-se partir do religioso, pode-se partir da clínica, pode-se partir das abordagens políticas também – Le Goff, por exemplo – pode-se partir da linguagem... Todos esses

⁶ MELMAN, CH. *O homem sem gravidade*. Entrevistas por J.-P. Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

trabalhos encontram-se, neste momento, mais ou menos no mesmo ponto, trabalhando sobre algo que se moveu na economia simbólica.

Pode-se tentar ver o que se moveu na economia simbólica. Mas não se encontra mais esse enodamento de antes dessas instâncias políticas, religiosas e da linguagem, que determinavam uma condição subjetiva e um campo clínico unido a essa condição.

Jean De Munck: Sobre este ponto, estou inteiramente de acordo. Para tratar de tal questão, tenho sempre tendência a referir-me à tripartição muito útil da filosofia da linguagem do século XX, saída dos trabalhos de Reichenbach⁷. A distinção entre sintaxe, semântica e pragmática. Os gramáticos conhecem bem a distinção entre sintaxe e semântica: a sintaxe é o que nos permite enunciar frases corretas, simplesmente corretas, ou seja, compreensíveis, inteligíveis; a semântica é o que nos permite dizer coisas sensatas, nos referirmos ao mundo. O estruturalismo era um paradigma sintático-semântico.

Enunciação e construção da relação com a linguagem

Mas a semântica e a sintaxe não se interessam pela dimensão pragmática. A dimensão pragmática é a da enunciação. E a enunciação, é bastante surpreendente, foi libertada na filosofia da linguagem apenas nos anos 1940-1960.

⁷ Hans Reichenbach, lógico e filósofo alemão (Hamburgo, 1891 - Los Angeles, 1953). Foi um dos integrantes mais influentes do círculo de Viena (*Axiomatique des buts et des voies de la philosophie contemporaine de la nature*, 1931).

Dany-Robert Dufour: ... Os primeiros textos de Benveniste⁸...

Jean De Munck: A análise pragmática mostra que, em cada enunciação, há uma relação com a linguagem que se estabelece reflexivamente, poder-se-ia dizer.

Economia simbólica, dimensão pragmática e a questão da garantia A meu ver, a elucidação das mutações da economia simbólica leva a localizar diferenças no funcionamento pragmático. Ora, nesse funcionamento pragmático, o estatuto da garantia é crucial. Chamo de “garantia” o que religa a linguagem ao real. A passagem para a modernidade altera completamente o estatuto da garantia.

Dany-Robert Dufour: Passa-se do transcendente ao transcendental...

Jean De Munck: Isso pode ser dito em termos kantianos. Descartes, e em seguida Kant, sobretudo, tentaram tematizar esse novo estatuto da garantia. Agora, o acontecimento dos últimos cinquenta anos parece residir numa nova fragilização da famosa garantia. Uma nova conjuntura de crise fez balançar o mundo moderno a partir dos anos 1920-1930. Hoje, não estamos mais certos de que pudéssemos fazer funcionar a garantia como

⁸ Émile Benveniste, linguísta francês (Alepo, 1902 – Paris, 1976). Professor de gramática comparada no Collège de France, foi um dos principais especialistas contemporâneos em línguas indo-europeias (*Origines de la formation des noms en indo-européen*, 1935; *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, 1948). Sua obra é igualmente importante em linguística geral, especialmente no que concerne à enunciação – as relações de pessoas, os tempos verbais –, à natureza do símbolo linguístico e à semiologia da língua (*Problèmes de linguistique générale*, 1966 e 1974).

antigamente, mesmo no domínio da ciência. No mesmo momento em que, nos anos 1950-1960, a pragmática religa o enunciado à enunciação, o positivismo sucumbe, definitivamente, na filosofia das ciências. Não é uma novidade. Popper é o canto do cisne do positivismo e da instância da garantia. Após Popper, isso acabou. É, igualmente, o momento, penso, em que se reformata a questão do sujeito.

Tudo isto converge para uma problemática fundamental nova: percebe-se a insuficiência das garantias anteriores. Uma questão importante emerge, não acerca da liberdade (isso remonta a Descartes e a Kant), mas acerca da criação e da “invenção da necessidade”, para retomar o belo título que Jacques Bouveresse⁹ deu ao seu livro sobre Wittgenstein.

Nas ciências humanas – seja em psicanálise, sociologia, história etc. – emerge uma problemática da criatividade. Conseqüentemente, a questão do sujeito se reposiciona. A última formulação do sujeito moderno foi Sartre quem fez: o sujeito “autêntico”. Nesse caso, o sujeito não tem mais nenhuma garantia externa, no entanto, tem ainda a garantia interna de uma adequação da visada de si a si mesmo no projeto. Certamente o “para si” deve visar-se, sem nunca se transformar em substância, ele deve se projetar de maneira corajosa, lúcida, aceitar-se tal como é em sua finitude, etc. Mesmo reduzido a quase nada, a função da garantia permanece no centro do humanismo sartriano: ser autêntico é incontestavelmente se referir a seu (não-)ser.

⁹ BOUVERESSE, J. *La Force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. Paris: Minuit, 1987.

**Criação de si e
nova configuração
da enunciação**

O que acompanhou os anos 1960 aos anos 1980 foi a dissipação do ideal de autenticidade. O que, aliás, seja dito *en passant*, muitos antropólogos da modernidade viram mal, porque acreditaram que a pós-modernidade era somente a explosão do ideal de autenticidade. Encontramos teses como essa em Lipovetsky¹⁰. Mas, precisamente, a garantia não funciona mais nesse nível. Somos conduzidos a uma criação de si que está desligada da questão da adequação a si. Parece-me que Lacan nos dá, entre outros, uma versão possível desse novo momento da subjetividade, que não é o fim da subjetividade ou “a morte do sujeito” (como dissemos de maneira precipitada), mas uma “subversão” da problemática antiga, para retomar seu próprio vocabulário.

O que me parece interessante, colocando as questões dessa maneira, é que necessariamente não se deve dizer que não há mais verdade, não há mais sujeito, etc. Devemos, antes de tudo, reconsiderar todas as coordenadas da enunciação em uma nova configuração.

**“Cuidado de si”
e ressimbolização**

Dany-Robert Dufour: Resta saber se precisamente é possível, e no caso, onde é possível, que imenso trabalho isso nos demandaria, incluindo o trabalho filosófico, para dispensar a garantia divina. Não creio que se dispense a garantia divina dessa maneira. É necessário um trabalho considerável que talvez os estóicos nos delegaram em certa medida, porque eles também se encontravam num período de desmoronamento do divino: o trabalho sobre o que Foucault chamou de “cuidado de

¹⁰ LIPOVETSKY, G. *L'ère du vide*. Essais sur l'individualisme contemporain. Paris: Gallimard, 1993.

si” pode certamente ser posto na ordem do dia. Se ele pode certamente sê-lo, então estamos em vias de ressimbolização. Se não for posto na ordem do dia, estamos em vias de dessimbolização. Eis a divisão que eu faria entre ressimbolização e dessimbolização.

Jean De Munck: Há substitutos para garantia divina? Não há mil possíveis, penso. Sobre esse plano, penso que Habermas e Apel viram com exatidão. O único substituto que podemos encontrar é o outro, à medida que ele fala e me responde, à medida que *ele* é tomado como *eu* no jogo dos pronomes. É um substituto, evidentemente, um pouco desinflado em relação ao que podia ser a presença de Deus, mas basicamente – eu não vejo como seria realmente possível ir de maneira significativa além disto – não há mais do que a palavra do outro para me confirmar que eu não deliro. Não posso mais me referir a Deus, mas posso me referir aos outros.

Dany-Robert Dufour: Nada garante que eles não deliram com vocês...

Jean De Munck: Para sabê-lo, é necessário recorrer à *discussão*, ao teste da justificação, e não ao simples *consentimento* de outro. Não podemos nunca nos apoiar em uma aprovação (ou em uma desaprovação), é necessário também estender intersubjetivamente as razões da aprovação (ou da desaprovação). É por isso que Habermas evoca um duplo estatuto da discussão: um estatuto ideal, onde o outro aparece como um outro racional, comprometido numa busca comum da verdade; e um estatuto real, o de uma discussão que tem

efetivamente lugar, e que faz passar o teste das pretensões à validade. A enunciação, por seu único movimento, tende, às vezes, a um consenso ideal com o outro e cria um espaço de discussão real com o outro. É, aliás, o que tentamos fazer aqui, a três. Penso que a presença de vocês é para mim uma garantia (bem frágil, reconheço, mas uma garantia mesmo assim) de que eu não deliro!

Uma relação com o outro que ultrapassa o espelho *Jean-Pierre Lebrun:* Tudo isso coloca várias perguntas. Certamente se você diz que é o outro, o outro com minúsculo, que é a garantia, como escaparíamos do delírio a dois? É verdadeiro, mas é ainda possível pensar se não nos reconhecemos como construindo uma relação com o Outro, um outro que excede o espelho? Vemos bem que a relação com outro toma uma importância também determinante como a garantia externa no passado, mas sabemos também clinicamente que a relação com o outro supõe, mesmo assim, assumir o ponto em que o outro não é o reenvio da pura e simples imagem. Esse ponto não é mais do que garantido pela exterioridade divina. É, entretanto, sempre necessário assumi-lo, ou então ele arrisca sempre o delírio a dois.

Dizer que há os outros é muito pouco e ao mesmo tempo a questão está entre os dois. É que o fato de dispensar-se a garantia divina, ter de dispensá-la, dado que não está mais lá, condena de imediato a meramente referir-se a um outro, ou, ao contrário, pelo fato de falarmos, deixa, mesmo assim, emergir um espaço que não tem mais a mesma substantificação que a divindade de ontem, mas que, no entanto, deve sempre se referir a uma certa consistência?

Dany-Robert Dufour: Referir-se ao outro é o que a humanidade sempre evitou fazer. Por quê? Porque o outro está na mesma situação que eu. Se eu não sei onde estou, nem quando eu estou, nem quem eu sou, não há nenhuma razão para que o outro também o saiba. O único elemento que encontramos para fixar uma espécie de presença possível do um e do outro é dizer que não estavam mais no lugar onde estava o ausente. Se não estavam lá, estavam aqui. Conseqüentemente, se há um ausente, melhor, nós estamos aqui e somos enganados, em certa medida. Mas, se há ausência do ausente, para garantir que estamos um e outro presentes, um para o outro, recaímos na situação precedente, que era precisamente aquela da dessimbolização.

O outro e o ausente

Estamos quase lá, contudo, no trabalho da solução. Mas, antes de trabalhar a solução, gostaria que tentássemos avançar mais a respeito do diagnóstico, a partir de algo que você deu e que me parece extremamente importante, a saber, o desmoronamento da garantia, ou seja, o que garantia, simplesmente, o regime de enunciação.

Desmoronamento das garantias e neoliberalismo

Antes de avançar para as soluções possíveis, gostaria de tentar continuar o diagnóstico. Parece-me que o que observamos ao nível do desmoronamento da garantia não é completamente estranho à mutação que se observa no regime das trocas gerais neste momento, ou seja, no regime do capitalismo. Creio que se poderia dizer, de uma maneira completamente paralela ao que se dizia até agora, que o que chamamos de neoliberalismo, quero dizer, este novo estado do capitalismo, está, em certa medida,

desfazendo as formas de troca que subsistiam em referência a essa garantia, um aval metassocial das trocas. E vê-lo, por exemplo, quando nos interrogamos sobre o desmoronamento no regime da troca comercial, da garantia do ouro, por exemplo, desde o pós-guerra até Bretton Woods em 1972, data do desaparecimento da referência ao ouro. Para dar, de modo rápido e sintético, uma imagem disso, poder-se-ia dizer que, como era necessário o ouro como padrão para garantir as trocas monetárias, era preciso, em certa medida, um aval simbólico, por exemplo a razão, para garantir as trocas discursivas. E nos encontramos, agora, num momento em que esta garantia faz falta.

A mão invisível do mercado Creio que seria necessário trabalhar este ponto de maneira específica e voltar ao fato de que o capitalismo, em seus primórdios, vai, de alguma forma, ser substituído por Deus sob a forma da mão invisível do mercado, famosa mão invisível do mercado de Adam Smith. Neste texto de 1776, ele introduziu este termo “mão invisível” com a conotação religiosa muito nítida, que permitia dizer que o Mercado produzia um verdadeiro milagre: basta que cada um persiga os seus interesses egoístas para que o interesse geral seja respeitado.

Cada indivíduo trabalha necessariamente para elevar ao máximo possível a renda anual da sociedade. Na verdade, sua intenção, em geral, não é a de servir o interesse público, e ele mesmo nem sabe até que ponto ele pode ser útil à sociedade (...). O indivíduo pensa somente em dar-se, pessoalmente, uma maior segurança, e dirigindo essa indústria de modo que seu produto tenha

o máximo valor possível, pois pensa apenas em seu próprio lucro; nisto, como em muitos outros casos, ele é levado por uma mão invisível a preencher um fim que não entra, de modo algum, em suas intenções; e não é o que há de pior para a sociedade, que esse fim absolutamente não conte em suas intenções. Buscando unicamente o seu interesse pessoal, ele trabalha freqüentemente de maneira bem mais eficaz para o interesse da sociedade do que se tivesse realmente por objetivo trabalhar para isso. Nunca vi os que aspiravam, em suas empresas de comércio, trabalhar para o bem geral, fazerem muitas coisas boas.¹¹

É melhor, por conseguinte, que as pessoas não saibam que elas perseguem de maneira egoísta as suas finalidades de maximização dos lucros, de modo que o bem comum sempre seja servido. O que é, mesmo assim, extremamente interessante, é ver que lá, o capitalismo em seus primórdios, é uma retomada de todas as teorias da Graça Divina e da Providência Divina como se discutia desde Lutero, por Calvino, pelos Jansenistas – faço referência às noções de Graça eficaz e de Graça suficiente. Reencontramos aí um substituto de Providência Divina que permite que, cada um fazendo o que quiser, o interesse geral seja preservado. Não é Deus que se ocupa do conjunto, mas a mão invisível da Providência do mercado. Tem-se lá nos primórdios do capitalismo uma espécie de ontologia capitalista que permite, em certa medida, que uma Providência, ou seja, que uma garantia, a garantia da mão invisível, venha dar às trocas suas possibilidades.

¹¹ SMITH, A. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776). Paris: Garnier, 1881, IV, 2, p. 33.

Um novo estado do capitalismo

Ora, creio que é isso que está se desfazendo agora com o novo capitalismo, é essa mão invisível do mercado. Fala-se muito do mercado, mas não creio mais que seja somente o mercado que domina a esfera capitalista. Já é outra coisa. É um além do mercado que destrói a regulação, suposta por Adam Smith, oferecida pelo mercado. Em suma, haveria no mercado um possível desenvolvimento além do mercado, autorizando o que viria mais tarde sob o nome de neoliberalismo, levando a uma verdadeira dessimbolização do mundo. Nesse novo estado do capitalismo, essa garantia, que era dada pela mão invisível, muda de natureza...

O capitalismo não tem necessidade do modelo das filosofias da história

Jean De Munck: O paradigma da mão invisível é, certamente, um belo paradigma da garantia. É mesmo o paradigma da invenção das filosofias da história. Hegel não inventou nada. Sua “astúcia da razão” retoma exatamente o esquema de Adam Smith. Como é que com o mal se faz o bem? O que garante que finalmente o ideal e o real se juntem?

É esse modelo da filosofia da história que vai, aliás, permitir a política ocidental constituir-se no século XIX. A esquerda, sobretudo, vai beber dessa fonte em seu progressismo. Essa política conhece o seu canto do cisne nos anos 1960, mas somente hoje estamos em condições de avaliar esse desaparecimento. É necessário, contudo, observar que o capitalismo não tem necessidade dessa filosofia da história para prosperar. Como sistema histórico real, ele precede as filosofias da história e sobrevive a elas. O capitalismo debocha do fim da história e da pós-modernidade. Há apenas a esquerda que sofre!

No fundo, a crise atual, vemos, é uma crise da história e de seu sentido. A questão da memória reaparece com força, hoje, coletivamente, porque a história se apaga. Nessa grande transformação, assistimos ao desaparecimento do que era o essencial do progressismo. O motor do progressismo era crer que, fundamentalmente, deixando passar a história, e incentivando-a a ir em sua própria via, far-se-ia o progresso. Era paradoxal: seria preciso querer o que se fará de qualquer modo por si mesmo e o que se ganhará finalmente no fim dos tempos.

Crise da história e desaparecimento do progressismo

Esta garantia desmoronou. Isso é absolutamente crucial, é a razão pela qual não sabemos mais aonde vamos. O que Jean-François Lyotard chamou a passagem das grandes narrativas às pequenas narrativas decorre completamente dessa situação. Mas a pergunta que merece ser colocada é: além dos desaparecimentos, que fim levaram os aparecimentos?

Jean-Pierre Lebrun: Antes de dar-lhe a oportunidade de fazer esta pergunta, que para mim continua a ser sempre muito problemática no que é descrito, diria que sigo vocês naquilo que vocês descrevem, no entanto, há uma dificuldade que vejo, mesmo assim, imediatamente. Se há uma relação com o desmoronamento dessas garantias finais, o conjunto dos sujeitos hoje na nossa sociedade se encontra não somente na relação com a ausência das referências que funcionavam ontem, mas poder-se-ia dizer que é necessário ter confiança em sua inventividade. Mas encontramos também, e sobretudo, uma dificuldade nova ou suplementar para nos tornarmos sujeito.

O sujeito moderno “Torne-se o que você é!”

Jean De Munck: O que muda é o sentido do que quer dizer tornar-se sujeito. Vou explicar. A modernidade deu um sentido preciso da noção de tornar-se sujeito que foi formulada por Goethe: *Torne-se o que você é!* Era uma maneira de dizer do ponto de vista de uma filosofia da subjetividade o que acabamos de dizer do ponto de vista da filosofia da história. Fundamentalmente, há uma garantia final que continua a ser descoberta, cujo sentido não é dado imediatamente, que se revela nas tragédias da existência, mas o sentido é dado, e fundamentalmente devemos voltar a encontrar esse sentido de uma maneira ou de outra. Mesmo levado até ao nada criador de Subjetividade, é o caso ainda da autenticidade sartriana! Em *O ser e o nada*, Sartre refere-se à frase de Goethe. E, com efeito, apesar e graças ao seu paradoxo, resume perfeitamente sua ontologia.

**Um sujeito pós-moderno
que suscita acontecimentos
da subjetivação**

Penso certamente que, a partir dos anos 1960, 1970 e 1980, essa idéia de se tornar o que se é como ideal de cura e conciliação

de si consigo mesmo é transformada em proveito de uma outra maneira de colocar-se como sujeito. O sujeito que emerge é um sujeito radicalmente construtivista, preso em jogos práticos e discursivos. É um sujeito sem substrato, que nasce no acontecimento e que apenas constata posteriormente os efeitos de subjetivação, que não correspondem, por conseguinte, a nenhuma outra coisa que seria da ordem de uma substância e que seria necessário autenticar por meio de procedimentos construídos *ad hoc*, fossem morais, científicos ou terapêuticos. Trata-se de não autenticar nada. Trata-se antes de suscitar acontecimentos de subjetivação.

A fórmula do que quer dizer **Sujeito de**
ser um sujeito hoje escapa por **escolha flexível**
consequente a esta famosa maneira
moderna. É o sujeito adaptativo, relativamente flexível,
que antecipa os acontecimentos futuros do “tornar-se o
que se é”. Trata-se antes de ficar um sujeito da escolha.
Toda a questão torna-se a de saber: o que é uma escolha?
Tem-se uma figura, antes de tudo, patológica, construída
pelo discurso gerencial esperando não fazer opções que
serão rígidas, que pesarão sobre ele logo que os
acontecimentos futuros apareçam. O que é a definição
mesma da flexibilidade no sentido econômico do termo.
Ou seja: “comprometa-se, mas atenção à maneira como
se compromete, para que não tenha dificuldade de rigidez
assim que um acontecimento imprevisto se produza”.

Penso que estamos efetivamente nos trajetos de
subjetivação que participam mais da ordem do encontro,
do acontecimento, da contingência do que desse “tornar-
se” o que você é que acompanhou ao mesmo tempo o
romantismo e todo o romance moderno até os anos 1960.

Jean-Pierre Lebrun: Estamos, por vezes, aqui, perto
de um diagnóstico de psicose, porque o psicótico é
precisamente aquele que não tem a sua coluna vertebral, por
assim dizer, que se encontra flexível, mutante, inteiramente
dependente do outro, incapaz de fazer-lhe objeção... Gosto
efetivamente da sua resposta, porque desnuda algo que está
bloqueado na idéia “torne-se o que você, isso é
fundamental”... Mas é necessário participar do que seria então
um novo ideal, nominalmente saber pensar que não há nada
que faça vertebralização para o sujeito, que somente conta o
efeito que isso teve no *a posteriori*. Mas, então, como
apresentá-lo? Isso se instaura espontaneamente no sujeito?

**Sujeito dos fluxos
e perda da
permanência de si**

Jean De Munck: Não, certamente não. O sujeito flexível do qual os manuais de gestão e de marketing, a cujos sistemas educativos da *life-long learning* cantam os elogios, é mesmo hoje o protótipo de uma ficção eficaz. Trata-se, com efeito, de uma figura da dissolução da subjetividade. Mas é inútil regressar às figuras substanciais do sujeito para lutar contra ele. A resposta à sua pergunta não seria para ser tecida do lado das potencialidades de simbolização, de contar a história e de capacidade de construir ou não algo como uma fidelidade, como uma coerência, como o que chamamos uma identidade, no discurso, diante de outro, com o risco de que isso fracasse, dado que não podemos mais contar com a garantia substancial? Seria necessário encontrar...

Dany-Robert Dufour: Estamos assim próximos do sujeito deleuziano¹², que é o sujeito dos fluxos. O sujeito deleuziano é a figura do esquizofrênico que o sustenta. Isso quer dizer que passamos do sujeito neurótico, que paga com sua neurose sua dívida impagável relativa à garantia, ao sujeito esquizóide, que é sem memória, que é sem dívida, que se liga aqui, que se desliga ali, mas que perde qualquer relação com o Outro, que perde o que é mesmo assim definidor da noção de sujeito e de

¹² Gilles Deleuze, filósofo francês (Paris, 1925 – id., 1995). A preocupação de um pensamento positivo, o projeto de um antidialetismo, o elogio de desejos múltiplos, a experiência contra a interpretação, a afirmação contra o ressentimento, a figura em rizoma contra a racionalidade pertencem ao pensamento deleuziano.

subjetividade, que é a presença a si, a permanência a si, o retorno sobre si. Tudo isso, nessa nova modalidade de subjetivação, seria, portanto, evacuado. Ora, é isso que me faz dizer que, mais do que novas modalidades de subjetivação, tem-se um verdadeiro processo de dessimbolização.

Jean De Munck: Penso que cada uma das duas figuras leva à sua potência patológica.

A potência patológica *torne-se*

o que você é! era a substancialização da garantia, aliás, muito imaginária...

Regime novo e capacidade de pôr as consistências à prova

Jean-Pierre Lebrun: ... o controle...

Jean De Munck: ... que tornava rígido o campo das opções. Contrariamente, o sujeito construtivista, que estamos inventando, conhece o vazio e a dependência, a flexibilidade e a adaptabilidade aos “fluxos” como um terrível destino. Autores como Deleuze teorizaram o que podia ser essa figura patológica. Mas talvez uma figura menos “psicótica” dessa subjetividade criadora poderia ser articulada a partir de uma teoria forte do simbólico. O simbólico pode fornecer uma identidade muito robusta. Porque, no fundo, o simbólico não é somente a capacidade de fazer consistências, é também a capacidade de pôr à prova... e, com os outros, de verificar, retornar, de ressimbolizar, de revisar, de redescrever nesse movimento mesmo, de conseguir construir algo que poderíamos chamar a continuidade e a permanência. O simbólico é indestrutível!

Dany-Robert Dufour: É contraditório, justamente com a exigência de estar sempre disponível ao conjunto movente dos fluxos. Aquele que quer continuar sujeito ao conjunto movente dos fluxos não deve ter capacidade memorial, capacidade de retorno crítico sobre... etc... Deve estar sempre “adiante” do que pode acontecer para que ele esteja na performance possível em relação à otimização de sua vida... O encontro supõe que “um” seja constituído, que “eu” seja constituído.

**Condições de
acesso aos modos
de simbolização**

Jean De Munck: Estou de acordo que há condições de entrada nesse circuito de socialização. Existem condições de acesso a esses modos de simbolização que podem vir a faltar.

Jean-Pierre Lebrun: Tem-se, mesmo assim, a idéia de que o que apresenta essas condições, é, por exemplo, certo tipo de educação. No entanto, a ideologia ambiente gerada por esse tipo de funcionamento poderia chegar a não mais voltar a dar o lugar a esta necessidade de alteridade. É isso que é difícil. Como ir no sentido da democracia, por exemplo, e como, ao mesmo tempo, reivindicar que, para ensinar qualquer coisa, não há como não passar pela desigualdade dos lugares de professor e de aluno. Por conseguinte, não sei se empurrando, como você faz praticamente, até realmente tentar descolar o sujeito de sua amarra, de uma amarra qualquer, em proveito de uma subjetivação, todo o tempo fazendo-se... Puxe as coisas até lá, ou pelo contrário, mantenha uma amarra subjetiva que foi constituída eventualmente visando a uma abertura sobre o real e sobre os outros e não somente um regime fechado, onde tudo é dado de antemão...

Jean De Munck: É importante partir da idéia de que o ponto de partida da subjetivação contemporânea é diferente do que era para o sujeito moderno. Desconfiaria das definições *a priori* da “boa socialização”. No entanto, há certamente patologias. As patologias nos permitem detectar condições do que não se conhece, a norma. Sabe-se que é uma patologia, mas não se sabe que é a norma. Em psicanálise, não se sabe o que é um comportamento sadio, mas pode-se saber o que é um comportamento patológico. Um sofrimento, um sintoma, não há dúvida.

Penso que é necessário partir dessa idéia de que as patologias da socialização nos permitirão revelar diversas condições processuais que devem ser preenchidas para que um sujeito submetido a esse tipo de regime de subjetivação seja suportável, viável, capaz, válido, capaz de validar-se diante do outro, como diante dele mesmo, de ser coerente, etc. Contudo, devemos fazer nosso luto de uma definição da normalidade no plano social.

Dany-Robert Dufour: É onde tenho dúvidas, onde acho você ligeiramente otimista, simplesmente porque, para ir um pouco além do que dizíamos, creio que essa queda da garantia divina, essa queda da garantia transcendente, transcendental ou política, ou mesmo da garantia do mercado *à la* Adam Smith: “faça o que você quiser, ou não faça, o mercado se ocupa de tudo e o bem comum será realizado de qualquer maneira, independentemente do que você fizer”, mesmo isso era uma garantia. É por isso que havia uma ontologia capitalista. Mas creio que, mesmo isso, agora não funciona mais; essa ontologia capitalista não funciona mais.

O capitalismo funciona no real Ou seja, que o capitalismo não é mais simbólico, o capitalismo funciona no real. Como isso funciona? Isso funciona como as apostas do cassino. O Palácio Brognard¹³ ou a bolsa nova-iorquina são uma espécie de supercassino, onde cada um calcula suas chances. Há muitas máquinas, computadores que trabalham dia e noite, máquinas hiperpotentes para calcular onde vou poder apostar para tentar ganhar o máximo.

Mas isso é um jogo que não é simbólico. É um jogo com o real. Ou seja, que não se sabe aonde vai chegar. Ninguém sabe o que vai acontecer. É o real, enquanto impossível, que responde. Não é mais um sistema simbólico de garantia e funcionamento das trocas pelo mercado. O sistema financeiro que nos governa agora é um sistema que funciona no real com a surpresa sempre possível, que conduz empresas como ENRON, por exemplo, falsificando as suas contas para poder continuar a apostar nesse imenso cassino. Em suma, nesse novo capitalismo, as empresas passam para o segundo plano, e os cassinos ao primeiro. Mas creio que isso é bastante congruente com o funcionamento atual em diversas atitudes, de comportamentos como os que vemos funcionando nas emissões do tipo *loft story*¹⁴, por exemplo, em que alguém que não tem nada de especial torna-se repentinamente uma celebridade. Fui ver ontem no site de LOANA¹⁵. Há um site dos fãs LOANA, e convido vocês a visitá-lo, é extremamente interessante.

¹³ A bolsa francesa é designada pelo seu endereço em Paris, no Palácio Brognard. N.T.

¹⁴ Reality show francês nos moldes do Big Brother. (N.T.)

¹⁵ Estrela de “loft story”.

Como, portanto, da noite para o dia, alguém se torna celebridade? Isso não funciona mais na troca simbólica. Isso não funciona mais numa aposta que faço em relação ao trabalho que um dia vai me trazer algo. Isso funciona em relação a uma interrogação imediata do imprevisível. Por conseguinte, eu interrogo o imprevisível, eu aposto e o real responde.

É para isso que há um déficit simbólico. Enquanto estávamos no mercado à maneira de Adam Smith, com a mão invisível, isso podia funcionar como uma garantia simbólica.

Essa garantia simbólica não é mais aquela que funciona agora no capitalismo contemporâneo, e creio que isso tem efeitos consideráveis para o estatuto mesmo da condição subjetiva na qual nos encontramos. Não é mais o simbólico que governa, é o real enquanto o imprevisível que responde. Por exemplo, ouvimos, no seminário de Gauchet, um psiquiatra que veio nos explicar que uma menina que brigara com sua irmã de dez, onze anos, saltou pela janela. Não é a injunção simbólica que a segura. Ela salta pela janela para ver se sai dessa. Ela quer encontrar o real naquilo que ele tem de imprevisível: quer morta, quer viva... E quando retorna, diz: “merda, isso faz mal!”. E ela ficou completamente surpresa ao descobrir que isso faz mal. Repentinamente, tem-se muitos funcionamentos que também não são simbólicos, mas funcionamentos que são de confrontação direta, que não são negociados, que não estão a cargo de uma instância simbólica.

Você o vê, por exemplo, também na escola e nas recreações, onde uma criança diz: “Com que direito vem me obrigar a estudar!”, “Por quem você se toma?”, “Pelo professor!”, pela instância que se encarrega, no fundo, desse funcionamento simbólico.

“No real”, existe apenas esse funcionamento que agora tem uma incidência importante nas modalidades de subjetivação. É por isso que sou incitado também a falar de dessimbolização.

Dispositivos de criação simbólica *Jean De Munck:* Penso que o que você diz é incontestável. Mas é necessário, para que acreditemos no simbólico, crer na garantia do simbólico? É a pergunta. Não podemos crer no simbólico sem crer que exista um Deus que nos garanta o simbólico?

Eu seria mais sociólogo em tratar dessa questão. A garantia sendo definitivamente destronada, nos resta inventar dispositivos sociais. Observo, aliás, que, em muitos lugares, isso acontece. O encontro abrupto com o real é apenas uma face da sociedade contemporânea; na outra face, não se pára de se desenvolver métodos de avaliação e de controle com os pares. É muito complicado, mas ao mesmo tempo, nesses procedimentos muito pesados, que ninguém domina, assistimos às articulações de saber e à criação simbólica em estado puro. Ou seja, nós nos impomos sistemas de critérios, de classificações, de validações, de reconhecimentos, etc. Esses dispositivos estão em vias de surgimento.

Dany-Robert Dufour: Mas creio que isso sempre foi dessa maneira. Jamais acreditamos no simbólico. Sempre soubemos que era uma ficção. Nunca deixamos de desarticular as instâncias terceiras que construímos; a humanidade nunca deixou de destruí-las (as instâncias terceiras) para reconstruí-las. O problema é saber agora se efetivamente ela não destrói realmente para nada construir em seu lugar – o que nos mergulha em um...

Jean De Munck: Parece-me que o que é interessante na sua posição é que você mantém firmemente, como acabou de dizer, que o simbólico não consiste. Isso me parece precioso. Porque pode existir, atrás da idéia de dessimbolização, uma posição de tipo Legendre¹⁶, que consistiria em dizer: atenção, corremos o risco da confrontação nua com o real, restituamos rapidamente a figura do Pai, senão todos ficarão loucos! É uma posição que fecha com a sua última observação. Mas então, como você faz para consistir o simbólico?

Dany-Robert Dufour: **Estatuto da ficção e decodificação do real**
Creio que o que é a verdadeira questão é o estatuto da ficção.

O problema é que não somos mais capazes de construir ficções, arranjar ficções, decodificar o real...

Jean-Pierre Lebrun: Acreditamos que, acabando com a ficção, que nos organizou durante séculos, estaríamos de repente completamente liberados da dimensão da ficção, uma vez que estaríamos liberados da ficção concreta. Há uma confusão aí...

¹⁶ Pierre Legendre, jurista, psicanalista, diretor do Laboratoire européen pour l'Étude de la Filiation. Professor adjunto de Direito romano e História do Direito, defensor de uma antropologia dogmática, ele articula sua formação jurídica com uma experiência psicanalítica. É autor de quinze obras, entre as quais, *Sur la question dogmatique en Occident; La Neuf Cent Unième Conclusion: études sur le théâtre de la raison; L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels; Le Crime du caporal Lortie. Traité sur le père; De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*. Todos esses livros foram publicados pela editora Fayard. Ele realizou também dois filmes muito famosos: *La Fabrique de l'homme occidental* (1996) e *Miroir d'une nation. L'Ecole nationale d'administration* (2000), cujos textos são editados pela editora Mille et une nuit.

Dany-Robert Dufour: O problema para seres não acabados, como somos nós, é efetivamente, que isoladamente não nos consistimos naquilo que somos. É preciso se ligar a uma ficção qualquer, pois se fôssemos consistentes, nós mesmos, como os animais, não teríamos necessidade de nos ligarmos a esta ficção...

O que me preocupa muito agora, e isso se vê por exemplo na literatura contemporânea, é o desaparecimento da ficção. As narrativas são feitas no real. Você é obrigado a contar o que aconteceu com você em suas aventuras sentimentais; se você se drogava, como você saiu das drogas; suas experiências sexuais, etc. Agora nós não temos mais o direito de criar ficções, porque as ficções são estupidez. E agora se pensa que estamos liberados da estupidez – nós nos cremos autônomos, uma vez que a verdadeira autonomia passa provavelmente pelo desvio do Outro.

Jean-Pierre Lebrun: A esse respeito podemos dizer que, apesar de tudo, nessas literaturas se trata ainda e sempre de uma elaboração da ficção. Ao ficcionar, é o próprio sujeito que se introduz na ficção escrevendo sobre o que lhe acontece.

Dany-Robert Dufour: Concordo. Mas a margem é estreita, porque ele insiste em tentar mostrar o que lhe acontece, o que lhe aconteceu, é o verdadeiro do verdadeiro. Você não pode mais construir uma narrativa que seja uma narrativa inventada. É suspeito. Não terá credibilidade, a mais-valia dada pelo vivido. É preciso alguma coisa de concreto, agora. É preciso um real que se corporifique, que dê consistência. A ficção sozinha não consegue isso.

Jean-Pierre Lebrun: Mas vocês não têm, cada um, de responder à mesma pergunta? Quando você, Dany-Robert, no início de sua intervenção menciona esse enodamento simbólico entre linguagem, político e religioso, haveria interesse em manter a definição do simbólico com esse enodamento? Ou, ao contrário, será que não haveria interesse em minimizar a dimensão do que implica o simbólico, para que, justamente, isso não ande junto, nem com o político, nem com o religioso? Encontramos a mesma pergunta no que você diz, Jean. Parece-me que começar ou insistir no lado que não é mais *torne-se o que você é!*, mas que é a “dimensão subjetiva entre” e tudo que você afirma, isso permite, no entanto, escapar dos constrangimentos da própria língua?

Se se tenta fazer emergir – o que estaria antes mais próximo de uma posição analítica, na minha opinião –, o que, do simbólico, pertence unicamente à língua como definidor, independentemente dos regimes nos quais a língua vai funcionar, vamos topar com alguma coisa. Isso permitiria então evitar o deslize que você não faz pessoalmente, mas que sentimos sempre bem presente, fazendo coincidir religioso, simbólico, patriarcado, pai, retorno, restauração... Ao mesmo tempo, penso que isso permitiria escapar também de uma nova ficção na sua dimensão ideológica, ou seja, de deixar crer que somente a subjetivação é suficiente para fazer sujeito. Na minha opinião, isso também não é suficiente, porque há sempre os outros que precederam. Há, ainda assim, consentimento necessário para que isso exceda o próprio processo, nem que seja para que isso se inscreva, que é necessário que isso termine por acumular-se na experiência, ao menos

**Do simbólico,
fazer emergir o que
pertence à língua**

daquele que a faz, porque este não está sem memória. A diferença entre o psicótico e o sujeito que não é psicótico é que o segundo não é sem memória. Isso não o impede de passar a outra coisa, mas ele sabe, mesmo assim, que viveu com alguém na véspera e que ele faz outra coisa, e que isso se acumula em sua existência. Ele não estará fora do tempo, da temporalidade. As rugas estarão inscritas em seu rosto...

Será que haverá mais interesse em descolar o que é específico do simbólico, unicamente ligado à própria linguagem e no que isso implica...

Dany-Robert Dufour: Eu acho que aí você toma uma posição estruturalista ou neo-estruturalista ao dizer que a língua em sua própria estrutura é suficiente para garantir a existência do simbólico...

Jean-Pierre Lebrun: ... Eu não diria que isso é suficiente. Diria: tentemos mostrar o que é necessário no nível dessa articulação, dizendo como, desde e durante um certo tempo na história, tentou-se fazer engolir esses “sapos”, e suas conseqüências...

Estrutura, historicidade e encarnação	<i>Dany-Robert Dufour:</i> ... Essa estrutura sempre é posta em jogo, sempre colocada na história, na historicidade. Há dimensões pragmáticas, trocas que não param de funcionar. Você não pode, por conseguinte, pensá-la fora da história, fora da historicidade, fora da civilização, do desenvolvimento da civilização, fora da seqüência histórica, na qual vivemos, fora dos desenvolvimentos políticos e até da ontologia capitalista e até da saída desta ontologia... Você não pode
--	--

pensá-la fora disto. Senão você faz uma instância que é uma instância seca, vazia, não encarnada; uma instância que tem para ela a verdade do matemático, mas que não tem a consistência pragmática que permita ao sujeito funcionar, que não permita que o sujeito brinque com essa ficção. Porque o interesse de ter uma ficção, é que se pode brincar com...

Jean De Munck: ... É que não estamos identificados completamente com essa ficção...

Dany-Robert Dufour: Nunca estamos completamente identificados com o Outro da ficção; nós o xingamos, nós o interrogamos, nós nos rebelamos, nós não cremos nele, nos irritamos, etc. Esse é todo o jogo face a face com a ficção. Se você tem uma instância desencarnada, todo esse jogo que faz parte de um funcionamento simbólico, em certa medida, você o drena. Penso que aí você matematiza muito, você estruturaliza muito. Ao mesmo tempo, estou persuadido que é necessário partir dessa articulação estrutural, mas não penso que se possa pensar essa articulação estrutural fora da historicidade.

Jean-Pierre Lebrun: Pode-se colocar isso como um outro traço de necessidade. Ou seja, que não se sabe pensá-la fora da historicidade. Isso complementa a coisa. Que haja o pai simbólico, não impede, de qualquer modo, que isso passe pelo encontro do pai real, que não é necessariamente o genitor. Não se tem encontro com a língua de outro modo que encarnado. Isso pode, por conseguinte, ser colocado no próprio elemento de estrutura. Não concordo em tirar a língua dessa forma, de todo compromisso com o corpo...

Dany-Robert Dufour: Digo também porque não se pode pensar esse ponto de mutação simbólica – para não empregar nem um sentido negativo nem um sentido positivo – sem pensar no todo. Ou seja, sem pensar, às vezes, na mutação da garantia em sua mistura transcendental, as transformações dessa garantia até a existência do capitalismo... Você é obrigado a pensar em tudo ao mesmo tempo, se você quiser pensar algo da condição subjetiva atual. É para isso que, se você afrouxa um elemento e se refugia na língua na sua estrutura, você sai, em certa medida, da historicidade, você não se prende a mais nada. Penso que o risco é encontrar-se em uma posição, sendo, às vezes, verdadeiro e dogmático.

Jean-Pierre Lebrun: Vejo o que você quer dizer, mas não estou certo de qual seja o risco.

**Instituição como
condição de subjetivação:
norma, necessidade
e consentimento**

Jean De Munck:
O que você diz parece-me certamente destacar o que está, em minha opinião, emergindo, tendo em conta, notadamente, as

patologias. É que a instituição torna-se cada vez mais evidente como condição de subjetivação. É, ainda assim, algo de novo. No fundo, mesmo e sobretudo em Descartes, o sujeito se põe a si mesmo. Em Kant também, embora haja, talvez, passagens em que ele relativiza um pouco...

Penso que o que aparece progressivamente é que há um outro limite que não é o do limite real. O limite real é o que encontro no mundo externo, do qual Maine de Biran convidou-nos a pensar sobre a eficiência na

experiência subjetiva do esforço. Os limites reais são aqueles que encontramos na ação e que limitam nossos poderes: hoje não sou capaz de subir nos telhados, estendidos diante de nós, para ir até o Palácio da Justiça. Esse é um limite real. Mas o limite de uma norma é algo infinitamente mais paradoxal. O limite lingüístico, por exemplo, não é absoluto, e, no entanto, pesa com todo seu peso sobre o que digo. É aplicável apenas porque que eu consinto nela. Então o que é um limite que não se exerce a menos que se consinta? A regra é um limite que deve ser pensado independentemente das outras formas de limite.

O estruturalismo tinha posto o dedo nessa questão, mas, realmente, não tratou dela porque, no fundo, supôs que as regras iam por si só; as regras são aplicáveis, é tudo. Ao passo que hoje se percebe que essa questão da normatividade é infinitamente mais complexa do que parecia, e que é provavelmente na assunção de uma normatividade que qualquer coisa como um sujeito pode se situar; precisamente nesse enodamento, ao mesmo tempo, de uma necessidade e de um consentimento. O que supõe uma liberdade.

É desse lado que é preciso tomar a psicanálise. Esta descobre que há uma necessidade de discursos, uma lógica, que de certa maneira me conecta, mas com a condição de que eu consinta nisso.

Porque tocamos, provavelmente, nas raízes do que é a subjetivação e, aliás, a instituição, há aí um enodamento extremamente difícil de se pensar, mas que se torna a problemática número um, hoje, para nós modernos, numa situação em que não podemos mais mascarar esta normatividade pela substancialidade da garantia.

**O que é
uma regra?**

Essa substancialidade mascarava esse enodamento paradoxal e nos permitia simplificá-lo. É por isso que sempre pensei que Wittgenstein era o grande filósofo do século XX. Quando formulou e, aliás, nos anos 1940 e 1950 – não o primeiro Wittgenstein, o segundo – a pergunta: *O que é seguir uma regra?*, punha o dedo na pergunta chave do próximo século: *What's to follow a rule?*

É uma pergunta que se assemelha à do tempo de Santo Agostinho. Ela aparece como trivial, inicialmente, e, em seguida, quando a examinamos, ela nos mergulha como em um abismo de perplexidade. Como fazer para seguir as regras? É lá que algo de importante está se libertando, progressivamente, tanto na vida política quanto nos estudos literários, como no campo estético. Dizemos sempre, de maneira pouco cavalheiresca, que a arte contemporânea resume-se à revolta contra as normas. O artista de vanguarda se coloca em sua liberdade contra as normas anteriores. Ora, é apenas a metade da história. A outra metade reside na surpreendente descoberta de limites no ato de emancipação mais radical.

Dany-Robert Dufour: ... Os limites da matéria...

O que é uma instituição? *Jean De Munck: ... Certamente. O mistério da experiência estética de vanguarda é o encontro e o reconhecimento de uma normatividade que vem de outro lugar.*

Dany-Robert Dufour: Creio que poderíamos nos interrogar também sobre isso, sobre a transformação desse consentimento ao real. Não é, talvez, um acaso se isso aparece em Wittgenstein, em 1945. É precisamente nessa

época, no fim da guerra, que colocamos uma série de questões fundamentais, exatamente no momento em que as garantias que acreditávamos ser as do nosso espaço retiraram-se... O que faz com que consintamos, o que faz com que prossigamos...?

E creio que, a esse respeito, há aí, também, uma modificação do consentimento ao real. Por exemplo, há certamente a coerção lingüística, que funciona, e há, também, a coerção que instaura uma instituição, como a da escola, relativa ao fato de que é necessário que haja um que consinta, que, no momento – isto não vai durar – ele sabe um pouco menos do que o outro. Ele vai poder discutir, objetar, lutar, etc. Há todas as garantias democráticas... Mas esse consentimento com a regra constitutiva dessa instituição freqüentemente é colocado em dúvida e em perigo nas nossas instituições escolares atualmente.

Ou seja, encontramos aí problemáticas kantianas: uma geração faz a educação da outra; é globalmente o tratado de pedagogia de Kant, é necessário que a geração precedente, que educa os “recém-chegados” – esse termo, aliás, é retomado por Hannah Arendt – de modo a que esses sejam livres para tudo desfazer e refazer tudo. Esta coerção: uma geração faz a educação da outra, quer dizer que, quando chego pequeno, é necessário efetivamente que eu consinta que me eduquem. Ora, precisamente, isso é algo que se torna extremamente difícil e problemático – o que pode apenas colocar em questão a existência mesma de uma instituição como a escola.

Creio que isso também faz parte do quadro. É evidente que se consentimos em passar pelo outro, é para nos encontrarmos diante das verdadeiras coerções, da mesma maneira que o artista que se encontra um dia

diante dos verdadeiros constrangimentos da matéria. Resumidamente, não podemos ser autônomos sem, anteriormente, termos sido educados. A autonomia não se obtém de outra forma que após uma longa conquista. De lá vem que é necessário passar por um consentimento às regras para poder sair delas. Senão, as instituições encontram-se completamente esvaziadas de substância, porque o consentimento à regra que cria essa instituição não funciona mais. E, de repente, não se sabe mais como fazer para manter essa instituição.

Jean De Munck: Estaríamos de acordo para dizer que uma das condições da subjetivação que parece emergir está efetivamente no consentimento às regras. É que é necessário retornar a um jogo de linguagem para emergir como sujeito. Na teoria de Russell, citada por Jean-Pierre no início desta conversa, é absolutamente necessário para fazer emergir um conjunto não-idêntico a ele mesmo aceitar aplicar, de maneira rigorosa, as regras dos conjuntos idênticos a eles mesmos.

**O rigor sem a regra – a
estética como paradigma**

Há uma espécie de elogio do rigor que se liberta daquilo que não é, necessariamente, um elogio

da regra substancial, mas que é simplesmente um elogio do encadeamento rigoroso.

Jean-Pierre Lebrun: Isso é muito bem retratado no filme sobre o *rapper* Eminem. É um filme recente, *8 Mile – Rua das ilusões*, que descreve como um dos melhores *rappers* atuais saiu da lama. É um trabalho de rigor, fora das regras, mas um trabalho rigoroso. Em francês, isso se traduz num termo da língua que todo o tempo diz: para falar “vou-me”, é “eu me arranco”. Isso dá efetivamente

a dimensão real de sua separação, que foi assim feita; há uma exigência de rigor para que possa descolar-se. É ele quem deve dizer à sua mãe que os problemas sexuais que ela tem não lhe interessam. É ele quem deve fazer o seu próprio trajeto. É muito tocante esse filme, porque é mostrado como ele pode contar apenas consigo mesmo. O fato de não mais poder referir-se às regras, paradoxalmente, implica um trabalho de rigor, ainda mais difícil para o sujeito...

Jean De Munck: ... É talvez, aliás, o que faz da estética um paradigma. Há uma veia de estetização do cotidiano que passa para o lado da patologia... Porque é o imaginário...

Jean-Pierre Lebrun: ... Porque na arte, na prática criativa, encontra-se nos limites brutos da estrutura... Somos empurrados ao rigor sem a regra...

Jean De Munck: ... Sem a regra dada. Mas isso quer dizer que nós construímos as regras...

Dany-Robert Dufour: ... Então, estou contente que abordemos essa questão, porque todo este trabalho do rigor é muito combatido globalmente pelas pedagogias não-diretivas, as que põem na frente o prazer: sem dificuldades, sem regras, etc. Por exemplo, uma colega da faculdade projetou um filme de televisão, um documentário sobre Sylvie Guillem, uma das mais fantásticas primeiras-dançarinas atuais. Vê-se no documentário que, quando ela termina de dançar, sofre terrivelmente dos pés e ela coloca bandagens. Ela reclama, diz “como tenho dor nos pés, esse ofício é infernal...” É assim que ela fala do seu ofício; dizendo “tenho dor

nos pés, sou obrigada a pôr, todo o tempo, esparadrapos, para me proteger o tempo todo”, etc. Mas, certamente, é esse rigor, esse sofrimento que dá e permite a extraordinária beleza do seu gesto coreográfico.

Ora, a idéia mesmo de sofrimento, que inclui o sofrimento do consentimento à regra, tornou-se insuportável para todo mundo. Esse sofrimento vai completamente de encontro ao espírito do tempo, em que é necessário que tudo passe pelo prazer... Seja o hedonismo ambiente...

A imposição do gozo *Jean De Munck: O que domina hoje é a exigência, a injunção ao gozo.*

O prazer é ainda o Club Med dos anos 1970! Não estamos mais lá! Doravante, temos antes de nos encher de cliques pornôis que nos circundam. Há aí uma condição geral difundida pela cultura de massa, globalmente, que vai contra os processos de subjetivação. Quando vemos os canais de cliques, diante dos quais os adolescentes se encontram todo o tempo, perguntamos, realmente, como com isso pode constituir um sujeito.

Dany-Robert Dufour: Esse é o ponto que devemos analisar. Quando sabemos que o consumo televisivo – eu acabei de escrever um artigo sobre isso para o *Le Débat* – aumenta em cerca de quatro horas por dia para um bom número de adolescentes, e que, essencialmente, passam mais tempo nisso do que com os amigos, do que com os pais... Ora, como isso pode fazer um sujeito?

Jean De Munck: Bem, talvez a resposta seja que isso faz um sujeito nas classes superiores. Ou seja lá onde há sistemas educativos e simbólicos que são muito restritivos. Não há mistério: nas classes populares, a televisão fica

ligada todo o tempo. Eu estou em Louvain-la-Neuve e vejo bem: nada de televisão na quarta-feira de tarde... E lá o meio social gera a verdadeira desigualdade.

Jean-Pierre Lebrun:

**Completude,
consistência e
dimensão de engodo**

Quando você fala do direito hoje, não é a mesma questão que retorna? Em seu texto, fiquei extremamente surpreso, você dá a entender que o direito hoje não se refere mais a algo que é externo, há uma norma estabelecida... Há, ainda, algumas referências desse tipo, mas o direito não vai nem vem com elas, dado que ele não pode mais fazê-las funcionar. É a sua nova modalidade de funcionamento, ele tenta mesmo retornar por sua conta, todas as opiniões diferentes. Estamos, portanto, na completude. Mas, para retomar os paradoxos de Russell, a minha pergunta é simples: temos o direito de escolher a inconsistência ou não é sempre um engodo pensar em nos desembaraçarmos da incompletude?

Jean De Munck: A consistência também é sempre um engodo. Não é uma boa pergunta. Estão-se presos na escolha entre completo e consistente, de qualquer modo estamos presos em uma escolha em que cada um dos termos é um engodo, dado que a consistência se paga de incompletude, e a completude engendra a inconsistência. Sempre há, por conseguinte, uma dimensão de engodo. Não vejo porque o ponto de partida de um seria mais catastrófico do que o outro. Mas, certamente, a experiência do direito é um bom exemplo de uma transformação do simbólico, que mostra que, por um lado, não paramos de juridicizar e de fazer entrar todo o real, em certa medida, na ordem simbólica do direito. Estamos diante de uma espécie de discurso

totalizante. E, ao mesmo tempo, é um discurso que não pára de se revelar sempre mais inconsistente. É isso que é muito curioso, como experiência, para o próprio jurista. Mais o direito avança, mais os especialistas do direito se dão conta de que as zonas do arbitrário, os momentos interpretativos, a circularidade das normas, não param, no fundo, de desfazer este mundo completo, no qual eles procuram fazer entrar o real. A experiência do direito é, por conseguinte, a esse respeito, extremamente sintomática do que está se passando com o plano simbólico, entendido que o direito moderno é o direito que não se baseia mais na transcendência e que, por conseguinte, experimenta, em certa medida, dentro dele mesmo os impasses do paradoxo.

**Incompletude
definidora do
simbólico**

Jean-Pierre Lebrun: Porque, do lado do simbólico e das características do simbólico, entendidas como meramente do lado da língua, eu poria, mesmo assim, como fato de estrutura, a incompletude. Não sei fazer diferente. É o que é definidor do próprio simbólico, dado que há um esvaziamento necessário que ele mesmo produz. Concordo com você em suas observações de que a consistência é um engodo. Tem razão, não é nada mais que um engodo, dado que, fundamentalmente, pode-se tomá-la pela outra extremidade. Mas, é também quando deixamos de crer no fato de que um regime poderia ser completo, que fazemos a economia da questão do engodo e que reencontramos de repente o impasse pelo viés da inconsistência.

Lançar-se na completude e tomar essa via talvez seja deixar se criar uma nova esperança muito embaraçosa, dado que as pessoas pensam que certamente poderão chegar lá. É uma espécie de utopia acalentada que é perigosa, dado que ela dá a impressão de que se poderia

chegar lá, ao passo que é completamente impossível. Há aí um impasse. Porque não é uma impotência, é uma impossibilidade, é uma falha de estrutura.

Surpreendo-me quando você diz que, agora, tomam-se as coisas pelo viés da completude. E que está OK, isso funciona...

Jean De Munck: Não digo: **Os impasses**
está OK, isso funciona. Deparamo-nos **da completude**
com impasses, certamente. Exatamente
como no Antigo Regime caía-se em impasses. Por
exemplo, as lacunas do direito foram grandes
preocupações do século XIX. Como se vai preencher as
lacunas? Punha-se a consistência do direito, não
parávamos de elaborar belos códigos muito coerentes e
sistemáticos, e o que se descobria? Lacunas!

Jean-Pierre Lebrun: É nisto **Enfim pensar um**
que, realmente, estou interessado. **direito universal**
É um outro regime do simbólico
que funciona, mas que tem, ele também, uma série de
embaraços, dificuldades, impasses e, por conseguinte, não
é o caso de fazer-se seu ideólogo, nem também de não
querer desacreditá-lo e de restaurar o sistema antigo. Há
de se fazer o trabalho de desdobrar o que é seu impasse e
suas dificuldades...

Jean De Munck: ...Sem ser ideólogo... Não terei essa
posição de neutralidade absoluta. Penso que há uma
maneira de sair dessa discussão também dizendo: no
fundo, em suma, há mutações, mas os mesmos impasses
se encontram...

Jean-Pierre Lebrun: ... Não são os mesmos...

Jean De Munck: Contudo, é necessário ver quais podem ser as potencialidades do novo regime. Por exemplo, em matéria de direito, é bem o novo regime que nos permite, enfim, pensar um direito universal. Até agora, o regime do direito era um regime certamente consistente, mas era apenas nacional. Tudo o que gira no exterior do direito nacional não é da competência do direito, em todo caso, para nós. De acordo com Antigo Regime, não se teria o direito de julgar Pinochet, nem Ariel Sharon, etc. É necessário, então, ter em conta o fato de que o novo regime do simbólico permite, talvez, dar corpo a uma velha exigência democrática, a da universalidade do direito. Ou seja, fazer valer algo como os princípios internacionais que podem, por razões de moralidade intrínseca, nos parecer legítimos para o planeta inteiro. É necessário, portanto, ser prudente no diagnóstico e ver bem em que um certo número de transformações do regime simbólico abre ou não potencialidades de emancipação, o que permite reforçar o caráter ambivalente da situação atual. Por um lado, sabe-se bem que estamos efetivamente naquilo tudo que falamos: os efeitos patológicos da difusão das mídias, o capitalismo, etc. Mas, por outro lado, que avanço considerável da consciência moral em hoje se preocupar, como jamais se tinha feito, com o destino dos palestinos, dos curdos, etc.! Isso nunca existiu. Era mesmo inconcebível na ordem do direito anterior.

Há, portanto, ganhos de moralidade. Certas potências, os Estados Unidos encabeçando, começam a perceber as conseqüências. É por isso também que evitaria os discursos muito pessimistas sobre a situação atual. Os intelectuais, sobretudo vindos do hexágono, têm um gosto imoderado para os discursos catastrofistas. No entanto, a nossa época conseguiu ganhos consideráveis éticos e morais, incluindo os relativos ao respeito ao sujeito.

Jean-Pierre Lebrun: A universalidade que você descreve é tributária da completude?

Jean De Munck: Observo que, ainda assim, foram necessárias perturbações consideráveis para que o direito penal internacional viesse a ser pensável no Ocidente...

Dany-Robert Dufour: ... Estou em dúvida sobre este ponto, sobre o lado universal desse direito. Estamos definindo os direitos do homem... Isso me faz recordar o famoso artigo de Gauchet: “Os direitos do homem não são uma política”¹⁷. Ele diz, grosso modo, que isso substituiu algo que se retirou: a deliberação política.

Penso, por exemplo, na promulgação da convenção sobre o direito das crianças, em Genebra, em 1989. Penso também na lei de orientação de 1989, apresentada pelo então ministro da educação nacional, um certo Jospin, que promovia como princípio fundamental a idéia de que “a criança estava no centro do sistema escolar”. Esse direito das crianças traz muitos problemas. Porque, se construímos um sistema escolar em função unicamente do direito das crianças, supõe não ser mais necessário importuná-las com qualquer coerção que seja. Ora, uma das etimologias de “educar”, é *educare*, “conduzir para fora de”; o que permite recordar que a escola serve, a princípio, para conduzir a criança para fora da infância, a fim de fazer aceder ao estado adulto. E, para fazer isso, há apenas um meio: partir da situação de desigualdade de saberes entre ela e o mestre, para que ela aceda, um dia, à

¹⁷ GAUCHET, M. Les droits de l’homme ne sont pas une politique. *Le Débat*, Paris, n. 3, jul./ago. 1980 (publicado em *La Démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002).

igualdade e à autonomia. O que está no centro do sistema, não é, por conseguinte, a criança, mas a relação desigual mestre-aluno quanto ao saber – o que exclui, certamente, qualquer outra forma de desigualdade, ou seja, qualquer forma de coerção, e não tem, por conseguinte, nada a ver com o apelo nostálgico à autoridade, regularmente surpreendida pela velha direita. O abandono dessa relação, em nome de uma democracia ilusória, conduziu a múltiplas catástrofes na França e em outros lugares. Vêm de longe, essas catástrofes. De um traço localizado, a partir de Tocqueville: a equalização das condições de vida e os direitos dos indivíduos democráticos, que os leva a se verem iguais em qualquer circunstância.

Vemos isso nitidamente funcionando em nossas sociedades, a partir do que se chama a “desinstitucionalização da família” ou a “desinstitucionalização da escola”. Isso levou a um sistema em que, como já dizia Hannah Arendt, neste famoso texto dos anos 1960 sobre a crise da educação nos Estados Unidos, de modo precursor como sempre, e retomado em *A crise da cultura*¹⁸: em nome da igualdade entre adulto e criança, não é mais preciso ensinar, é preciso deixar as crianças entre elas, dado que é apenas entre si que elas se compreendem, não é preciso ter competência nas matérias que ensinamos, porque senão isso atrapalha as crianças em seu desabrochar pessoal e, por último, é preciso substituir o fazer pelo ensinar.

Com efeito, direitos bem compreendidos precisam sempre de deveres claramente enunciados – é o que temos a tendência de esquecer no “direito do homismo”, em que qualquer desejo, ou mesmo qualquer veleidade, deve,

¹⁸ ARENDT, H. *La crise de la culture*. Paris: Folio-Gallimard, 1972.

automaticamente, transformar-se em direito. Esquecem-se essa vertente, entramos em um campo onde o princípio geral do direito pode ter aplicações catastróficas. Creio que ainda não vimos tudo ao nível do direito das pessoas, e que algumas surpresas devem ainda advir. Espero, por exemplo, ver primeiro os PACS, com o seu cão preferido.

Estou só brincando – porque não há razão, sou livre, por conseguinte, posso casar com o meu cão se assim o desejar... Esse direito deveria me ser reconhecido, porque eu quero. E se vamos contra, então vamos contra os direitos do indivíduo. Mas, talvez, então, invocaremos o direito dos animais para sairmos dessa...

Atenção, o que digo não vai contra a necessidade de proteção jurídica às crianças contra todas as formas de abusos. É necessário, certamente, que todas as garantias democráticas sejam asseguradas, para que a situação de desigualdade quanto ao saber seja realmente produtiva. Mas não seria necessário saldá-la, por excesso de democratismo, pela dissolução das instituições encarregadas de formar e de instituir os sujeitos.

Jean De Munck: Certamente. As suas dúvidas não são sobre o direito. São quanto às regras de interpretação. Não há dúvida que o direito das crianças é infinitamente benéfico em toda uma série de situações. Incluindo contra a autoridade paterna quando é despótica, arbitrária, incompetente, etc.

Diversos progressos são gerados por esse tipo de legislação, mas dependem, certamente, da construção das instituições *ad hoc*, que verdadeiramente, de fato, dão encarnação e carne a esses direitos. É essa a questão fundamental.

**O que é uma
boa instituição**

Retorna-se, por conseguinte, à pergunta sobre a instituição. O que é uma boa instituição hoje? É uma pergunta-chave.

Mas, para tanto, penso que fazemos um mau processo do direito internacional, crendo que ele seja naturalmente individualista e que naturalmente viria, por exemplo, a quebrar as solidariedades. Há uma versão individualista dos direitos, mas, ela não esgota o campo das interpretações possíveis.

Tudo, por conseguinte, acontece nos meios intermediários de recepção do direito. As sociedades têm a capacidade de construir instituições que fixam as balizas de interpretação. Penso que é aí que devemos trabalhar hoje em dia.

Penso que as possibilidades de universalização do direito, como, aliás, as da ciência, ou as da estética, que, como tais, abrem as possibilidades de opções novas para as sociedades.

Dany-Robert Dufour: ... Provavelmente, tantos efeitos benéficos quantos efeitos perversos...

Jean-Pierre Lebrun: Penso que devemos parar aqui. Agradeço a cada um de vocês, por terem aceitado debater partindo de suas posições opostas sobre o destino da simbolização. Creio que importantes diferenças foram introduzidas, e se elas não acabaram com as divergências, em todo caso, aproximaram seus pontos de vista. Terminar sobre a questão da instituição é, nesse sentido, um novo desafio, que, espero, vocês aceitarão retomar numa data bem próxima.



"...o ódio está lá, em nossa vida cotidiana, em nossas cóleras, em nossa violência, em nossa agressividade, claro, mas também em nossos enganos, em nossos erros, assim como em nossos acertos, na forma como às vezes olhamos, no tom de nossa voz, em nosso desejo de dominar, em nossa voracidade, na maneira pela qual nos dirigimos ao outro ou pela qual evitamos responder-lhe, no como se não o tivéssemos visto, no suspense em que o mantemos ou na resposta imediata, no ridículo para onde o jogamos, na lama em que chegamos a arrastá-lo, em nossas pretensas gentilezas ou em nossas falsas amabilidades..."

Jean-Pierre Lebrun



Jean-Pierre Lebrun é psiquiatra, doutor em Medicina pela Universidade de Louvain e psicanalista na Bélgica. Foi presidente da Association lacanienne internationale e da Association freudienne de Belgique. Publicou *Um mundo sem limites* (Cia. de Freud, 2004), *O homem sem gravidade*. Entrevistas por J.-P. Lebrun (Cia. de Freud, 2003) e *La perversion ordinaire* (Denoël, 2007).

Jean De Munk, sociólogo, filósofo, professor da Universidade Católica de Louvain (Bélgica). Interessado pelas transformações da normatividade nas sociedades contemporâneas e na renovação do conceito de instituição. Autor de *Les mutations du rapport à la norme*, com M. Verhoeven (De Boeck) e *L'institution social de l'esprit* (PUF).

Dany-Robert Dufour, filósofo, professor nas Ciências da Educação na Universidade de Paris 8, diretor de programa no Collège international de philosophie, trabalha com o que poderia ser uma Filosofia após a descoberta psicanalítica. Autor de *Os mistérios da trindade* (Cia. de Freud, 2000), *Folie et démocratie* (Gallimard, 1996), *A arte de reduzir cabeças* (Cia. de Freud, 2003), *On achève bien les hommes* (Denoël, 2005) e *Le divin marché* (Denoël, 2007).



Lebrun se interroga sobre a especificidade das modalidades de ódio na pós-modernidade e nos apresenta suas hipóteses sobre as novas formas clínicas. Estas aparecem na particularidade do trabalho clínico e no discurso social, que vão desde os fracassos escolares até as toxicomanias, passando por todo tipo de adicções, dos curtos-circuitos na elaboração psíquica com uma frequência cada vez maior das passagens ao ato, pelas crianças hipercinéticas, e encontram em novas modalidades de ódio os articuladores de uma nova economia psíquica. Ele discute suas hipóteses com dois interlocutores qualificados: Jean De Munck e Dany-Robert Dufour.

Mario Fleig

CM
EDITORA

ISBN 978-85-88640-15-3



9 788588 640153